علاء هاشم مناف

نظرية القوة

النظرية الأبيستمولوجية للقوة



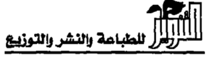
التنوير

نظرية القوة

الكتاب: نظرية القوة
المؤلف: علاء هاشم مناف

جميع الحقوق محفوظة
سنة الطبع ٢٠١١

الناشر:



بيروت - لبنان
هاتف: ٤٧١٣٥٧ ١ ٠٠٩٦١ فاكس: ٤٧٥٩٠٥ ١ ٠٠٩٦١
www.dar-altanweer.com
info@dar-altanweer.com
التنفيذ الطباعي: مؤسسة ديمو برس للطباعة والتجارة بيروت / لبنان

علاء هاشم مناف

نظرية القوة

النظرية الابيستمولوجية للقوة



المقدمة

يمثل مفهوم القوة الفكرية، وهو المعنُي في هذه الدراسة، وهو المصدرية المضمرة داخل الفكر، وهو القوة الفكرية التي تعمل على التغيير في سبيل التقدم الأبيستمولوجي أو التعبير عنه بالكلية القانونية والمنطقية ومصدرها وشروطها الكلية. وإننا في هذه الدراسة نستخدم القوة في إنجاز المنهجية القانونية من ناحية الصياغة للصورة منطقياً، هذا يعني دراسة النسق الفكري وتحديد مرتكزات القوة على ضوء الأهداف المرسومة لهذا البحث الذي انبنى على المواجهة لمشكلات الواقع الموضوعي الذي يتجلى بالمنطق الفكري الراهن. من هنا إننا نقوم بعملية الحصر لإشكالية المنهج في الفكر وحل لغز ذلك العجز في منظومة الفكر من خلال تفاصيل القوة، والتخلص من ذلك الاستلاب الذي أصاب الإنسان وأحدث شرخاً فكرياً أدى به إلى العجز. ونحن بهذه الدراسة نقوم بتفكيك المنظومة العقلية وفق فهم جديد لمنهج ومفهوم القوة، وجعل الحضور الدائم للقوة الفكرية ومرتكزاتها، وكيفيات إتجاهاتها، ونحن نعمل جاهدين على تحقيق قوة العقل والعلم ضمن مفهوم الجوهرية الإبستيمولوجية وتطبيقاتها الاجتماعية

وبالجهود الحثيثة والساعية إلى حدود البحث العلمي والدراسة لموضوع الوحدة الفكرية بعيداً عن التفاصيل الهامشية، وقد تضمن الفصل الأول من هذه الدراسة نظرية القوة وتعريفاتها الميكانيكية والفكرية، وعلاقة القوة في النشوء، والميتافيزيقا والفلسفة العربية الإسلامية، والقوة والهرمينوطيقا، والاستطيقا وقوة المنطق العقلي، والقوة العقلية عند الفلاسفة المسلمين، والعقل والعقلانية، وتعريف الجرجاني للقوة، وهيوم والمنطق العقلي، وبيركلي والصفات الأولية.

وقد تضمن الفصل الثاني الهرمينوطيقا والتغيير، وهيوم والنزعة الحسية، والنسق اللوجستيقي. أما الفصل الثالث فقد تضمن مناقشة دقيقة حول مفهوم الاستقراء وانواعه، من الاستقراء التام والرياضي والاستقراء الناقص ثم الاستقراء عند برتراند رسل، والاستقراء الأرسطي، والصياغة الدقيقة للأستقراء الكامل، والملاحظات حول الاستقراء الارسطي، والاستقراء الفردي، بعدها تم مناقشة قضية القياس وصوره المتعددة، وصحة التعميم في الاستقراء والاستدلال القياسي، والقياس الحملي، والقياس المتحقق في صوره المتعددة، وبرادلي والاستدلال وتساوي المقدمتين، والحالة بين التجريب والاستقراء الناقص في المنطق الأرسطي، والمصادفة وعلاقتها بالمنطق الأرسطي، واللزوم المنطقي، واللزوم التجريبي، كذلك الزمن السببي بين أرسطو وبوانكاريه ثم السببية والطبيعة، والاستقراء الناقص وجدلية التعميم، والمقولات العشر عند أرسطو، والجوهر ومكونات الكيف، والمنطق التجريبي، بعدها يتم الانتقال إلى الفلسفة التجريبية عند

هيوم، وعصب الوعي عند هيوم، بعدها يتم مناقشة منهج بيكون بين الاستقراء الناقص والاستقراء الكامل، والاستقراء عند بيكون، وإلى الخاتمة وقد توخينا في هذه الدراسة الإطالة والاسفاف، وكان حرصنا على تشكيل حجة إبستيمولوجية تساعدنا للوصول إلى مركبّ القوة ومستوى تلك التفاصيل الفكرية التي تتضمن حدود العلم.

علاء هاشم مناف

مدينة الحلة في ١٤ محرم ١٤٣٠ هـ

الموافق ١١ يناير كانون الثاني ٢٠٠٩ م

الفصل الأول

النظرية الابستيمولوجية للقوة

القوة من الناحية التعريفية تعني:

القوة (Force) تعني، القدرة، والشدة، والطاقة، وضدها العنف، نطلق كلمة القوة على القوة الجسمية، والقوة الفكرية، والقوة الغريزية، وهي تعبير مجازي عن الضرورة التي لا تستطيع الإرداة مقاومتها إلا بفرز قوة مضاعفة، أيّ قوة إرادية تقابلها بالقدرة مثل القول، إستولى على ذلك الشيء بالقوة أو حصل على ذلك الشيء بالقوة، أو الخضوع بالقوة، والقوة وفق هذه المعاني تقابل منطق الحق، لكنها ليست الحق بذاته إنما هي وسيلة لإحقاق الحق، كذلك لمنع صاحب الحق من التمتع بحقه، والقوة هي مصدر الحركة والفعل، ونقول قوة التحريك أو قوة الحركة، وقوة الطبيعة وهي القوة المضمرة والظاهرة، والقوة الميكانيكية التي هي السبب في كنه المتغيرات التي تطرأ على الحركة، وتطلق على كل ما يفيد الجسم من حركة أو سكون.

وهي عند"ديكارت":

مساوية لحاصل ضرب الكلتة × السرعة.

((ق= ك س))

في حين عند "ليبنتز ":

لنصف الكتلة المضروبة في مربع السرعة.

((ق =٢/ ١ ك س٢))[١]

ونحن في هذه الدراسة نناقش القوة الفكرية التي تساهم في التقدم الابستيمولوجي باعتبارها مادة قانونية علمية وهي التي تؤلف كشفاً لمعطيات تقدم القوة الابستيمولوجية داخل تفاصيل المادة العلمية، وهو موضوع واسع، ولكن الإطار الكوسمولوجي الذي يحدد موقع الإنسان باعتباره حالة إختلافية ليس في الشروع في كشف ذلك الستار الخفي بل في الظهور العياني.

القوة في النشوء

ويرجع بنا هذا المسار إلى الخرافة الدينية المؤسطرة منذ ظهور حكماء بابل، وآشور والحضارة الفرعونية، وظهور نظرية الكواكب وما تحمله من قوة فعلية في النشوء للأحياء على هذه الأرض، لأن دور القوة في كل كوكب من الكواكب السيارة واشتراكه منذ آلاف السنين لكي يكمل بها ذلك الدور وهو كوكب من الكواكب الأخرى.

وهكذا تستمر الرحلة تأريخياً، وإن اشتراك كل كوكب من هذه

---

(١) د: جميل صليبا، منشورات ذوي القربى، ج٢، ط ١، ١٣٨٥، ص٢٠٢.

الكواكب صاحب الدور، ينتج فعاليات إختلافية متنوعة تؤدي بدورها في اختلاف تلك الصور للأحياء مع تباين في الأنواع، هذه هي حدود الخرافة الدينية المؤسطرة. وهناك نظرية تقول: إن نشأة المخلوقات الحية كان بتأثير الشمس في الأرض، عندما كانت الأرض رطبة[١] من هنا تكونت القوة المتخيلة وهي العمق"الكوسمولوجي " الذي تم كشفه على مستوى التاريخ للإنتاج الطبيعي الذي تركز في هذا المحور والذي شكلت نواته القوة والمادة، والذي أصبح داخلياً يشكل إمكانية فلسفية بعلّلها الصورية، والخيالية، والاسطورية، والمادية، لأنها مكمن القوة في بعث الحياة بكل تفاصيلها، والتي نعبر عنها باقتضاب "بالقوة الفلسفية" التي تضع ذلك الشعور في بوتقة "العلة والضرورة الصورية" ومن هنا تنوعت صيرورات الوعي اللغوي والحياتي التي حولتها قوة التغيير بفضل الخيال الشعوري الخصب الذي أوحى لنا صورة المادة بشكل مباشر، ليطلق عليها"القوة الفاعلة في أنشطة الحلم" والصورة المادية هي صورة جوهرية تشكل صيرورة متقدمة لمساحات شاسعة من وعي القوة المتغيرة، والقوة هي المتخيل حين تستحيل إلى يقظة، وحركة، وقدرة على التغيير والتحويل وهي تتشكل بعمق من الوعي والرشاقة لكشف تلك الصلابة الدائمة، فهي الحدث الذي فطن داخل صيرورة مادية ثم أزدهر وتقدم ثم شع بالألوان وبقي قابل للتحولات، باتجاه مساحة أكثر عمقاً، ونحن في هذا نتأمل جمال القوة في الأشياء وفي العلل

(١) تشارلز داروين، أصل الأنواع، تر: إسماعيل مظهر، مكتبة النهضة، بغداد، ١٩٧٣، ص٤.

المادية، وإن أصل المنطق الفكري جاء من القوة وما يعنيه الحد داخل تلك الأشياء وهي أكثر ما شغلت العقل من قوة وقدرة على الفهم، وإن العلاقة بين تلك الأشياء هي علاقة منطق وحدود وما هية ذلك العقل. إن السؤال المنطقي يؤكد بأن تشكيل كنه الأشياء ليس سابق لتلك العناصر الدفينة والخفية، وإن كل المذاهب تتفق على الإختلاف ولكنها تتفق من جهة أخرى على فعل القوة في الكشف عن الطريق الموصل إلى الأشياء وربطها، وما يعنينا هو الحقيقة في رصد الأشياء وما يعنيه المنطق الفكري، وما علاقة الحدث بالحقيقة؟ وهل كانت القطيعة بين "الميتافيزيقا والكينونة؟ وهل بعد الميتافيزيقا شيء؟ ولكن تبقى الحقيقة عبارة عن حس"هيرمينوطيقي" الذي تجاوز الميتافيزيقا؟ "فالميتافيزيقا - والهرمنيوطيقا" شغلا الصيرورة من خلال القوة وبناء الوعي الذاتي، فكان التشكيل الذي جمع الميتافيزيقا والتأويل وهما حالة للإنعكاس والصيرورة في قوة الأجوبة، لكن "الميتافيزيقا" ساهمت في تأخر الكينونة عن الظهور، وكانت عرقلة في تقدمها، وكان للحس التأويلي تأثيراً كبيراً في إعادة الميتافيزيقا إلى الوجود وإعادة قراءتها من الناحية التفكيكية، ولذلك بقيت "الميتافيزيقا" هي الصيرورة على ما يحدث من خلال " الهرمينوطيقا" والميتافيزيقا كانت مرحلة الفشل لو لا التفكيك الهرمينوطيقي متحول وماذا بعد الحس الهرمينوطيقي الذي إستند إلى حيثيات القوة التي بدأت بالتأويل من هيدجر، وغادامير، وفوكو، ودولوز، وليوتار، وريكور.

إن ما حصل في منظومة الوعي من تفاصيل بين حقيقة الأنا والجوهر،

فكان الموضوع الاختلافي بالمحصلة هو المحرك الذي أظهر التساوي في الجوهر وذاته والذي يقع ظاهره خارج العملية الجوهرية، وكان نشاطه يتعلق بالخالص من الجوهر، وإن إتمام الجوهر في مسلك الظهور يعني إن قوة الروح كانت قد جعلت من ماهيته حركة جوهرية .

فقوة الروح إنما تكون هي العنصر المجرد الذي يضع الحالة الإبستيمولوجية بحالة تقدم باتجاه الكينونة، وقد توسطت المضامين الجوهرية في حالة وجود المفهوم الذي ختمت به المسألة "الفينومينولوجية" وهي تبسط في لحظات التقابل للكينونة، وتظل البساطة الابستيمولوجية في صورة القوة وتنوعها الذي تركب داخل فلسفة التأمل.

قوة الميتافيزيقا

والميتافيزيقا "Metaphysics" هو العلم الذي يشير إلى ما بعد الطبيعة، لذلك هو الاسم الذي يطلق على مقالات أرسطو المخصوصة بالفلسفة الأولى، والميتافيزيقا عند الفلاسفة العرب ومنهم الكندي تعني " الفلسفة الأولى أو علم الربوبية" أما عند الفارابي فتعني " العلم بالوجود بما هو موجود" وعند أبن سينا "هو العلم الإلهي" قال ابن سينا" إن هذا العلم يبحث عن الوجود المطلق، وينتهي في التفصيل إلى حيث تبتدئ منه سائر العلوم، فيكون في هذا العلم بيان مبادئ سائر العلوم الجزئية" أما ابن رشد فيسمي هذا العلم " بعلم ما بعد الطبيعة" وغرضه عنده " هو النظر في الوجود بما هو موجود" ويقسمه إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: " ينظر منه في الأمور المحسوسة بما هي موجودة، وفي جميع اللواحق التي تلحقها.

القسم الثاني: " يتعلق بمبادئ الجوهر.

القسم الثالث ما يتعلق بالعلوم ومبادئها. ولنا عودة إلى هذا الموضوع بالتفصيل.

أما عند كانت فتعني " جملة المعارف المستمدة من العقل وحده" وعند " أوغست كومت" تعني هي الحالة الفكرية التي تتوسط بين حالة اللاهوت والحالة الوضعية أما عند " بول جانه" فتنقسم إلى قسمين:

- الميتافيزيقا العامة، أو علم الوجود بما هو موجود.
- الميتافيزيقا الخاصة: وتنقسم إلى ثلاثة فروع، وهي:

١. السكيولوجيا العقلية، أو علم النفسي النظري.
٢. الكوزمولوجيا النظرية أو فلسفة الطبيعة، أو نظرية الكون بشكل عام.
٣. وما بعد الطبيعي "Met physique adj" هو المنسوب إلى ما بعد الطبيعة ويطلق عليه " البعيد عن المألوف" أو " المجاوز لحدود التجربة"

أما التأمل الميتافيزيقي عند هيدجر فيشكل تياراً واسعاً في مفهوم الوجود[1] عن حقيقة قوة وماهية ذلك التطور المفهومي لقوة التاريخ، وإن مفهوم العصور يتحرك بالتيه، والوجود يقع في قوة هذا المسار

(١) د: جميل صليبا، منشورات ذوي القربى، ج٢، ط١، ١٣٥٨، ص٣٠٠.

داخل منعرجع اللغة، وإن الفهم الميتافيزيقي لحالة الوجود هو فهم ابهامي، وإن غياب الوجود جزء من قوته، وتاريخه يبدأ بقوته الميتافيزيقية التي سهلت الإبهام رغم أنها عبرت عن تاريخ الوجود بقوة هذا السر لكنه بقي مبهماً، وهيدجر في لحظة هذه المتابعة لتلك الماهية كان يتمثل البصيرة لإبراز الوعي الابستيمولوجي الناتج عن الكشف للفعل الذي شكل التمثل لتلك الماهية في أثبات حقيقة الوجود، إن الميتافيزيقا كانت تتوافق مع ماهية الوجود لأنها تمتلك قوة التجلي والاختفاء، فإذا أنسحب الوجود فقد ظهر الموجود، وهيدجر ينظر إلى الوجود بحالة خفاء، وهناك جدلية خفية بين الخفاء والتجلي، وإذا ظهر يقوم بحجب ماهيته، وعليه فالميتافيزيقا لم تعد مستقلة عن تاريخ قوة الوجود، وأن تحولات الوجود ضمن جدلية الخفاء والتجلي ربطت بها تحولات الميتافيزيقا. وإن ابتعاد الوجود عن ماهيته يعني الخفاء الذي يميزه بالصيغة الزمانية، وإن تاريخه ارتبط بالميتافيزيقا، وكان تاريخ الحوار مع الميتافيزيقا هو الحوار من أجل التجلي، لأن حلقة الارتباط بالمنهجية الفكرية هي المسؤولية عن عدم الكشف عن ابتداء الوجود، " والميتافيزيقا تتحمل الأزمة في الفكر الغربي، وأن أزمة هذا الفكر هو تجاوزه لمرحلة الابتداء للوجود والرجوع إلى الأصل الميتافيزيقي "[١] والسبب الآخر للأزمة هو النسيان الكامل للوجود، أضافة إلى الجانب اللغوي الذي يشجع على إشاعة الغموض على الوجود، وهذا الذي

---

(١) د: علي الحبيب الغريوي، » مارتن هيدجر نقد العقل الميتافيزيقي «، دار الفارابي، طبعة أولى، ٢٠٠٨، ص٢٧.

يحصل بلغة العلم والفلسفة وإن نسيان الكينونة كما قال هيدجر: هي قصة القطيعة، وإن قصة تلك القطيعة لا يعني تكرار ذلك النسيان، وإن فعل إعادة التفكيك للوقائع والدلالات هو في إعادة الموازنة في إثبات تلك الوقائع لمعنى العدمية، وموقع الميتافيزيقا هو الذي قلب الموازنة الحقيقية باتجاه التأويل، فالتأويل هو المرحلة لما بعد الميتافيزيقا، والصيرورة الاختلافية هو المعيار الذي يجمع المنهجيات المنطقية في سلّم تأويلي، والضرورة التي تحدد الجانب التأويلي محل الجانب الميتافيزيقي وكان للتأويل معنى الثورة على الميتافيزيقا، وإن قصة وعي قوة تلك الكينونة يبقى هو المحور، وإن الميتافيزيقا والتأويل ليسا نهاية قوة الفلسفة بل هي حدودها القبلية الفلسفية التي تتوجت بالميتافيزيقا والتأويل، وكان لدور الصيرورة في ابتكار وعي قوة الذات وهو الرابط الذي يربط الميتافيزيقا والتأويل، والحدث الذي تبين من ذلك هو إن الميتافيزيقا ترجمت بنسيان تلك الكينونة وإن ما حصل من تقدم كان تلاشياً للكينونة، أما التأويل فمرحلته كانت مرحلة تجاوز الميتافيزيقا والتقاطع موضوعياً معها وليس القطيعة معها، بل ساهم التأويل على إعادة تلك الإختلافية مع الميتافيزيقا أي إعادة قراءة الوعي الميتافيزيقي وقراءته قراءة تفكيكية وبناء عملية التجاوز لمرحلة ذلك الانسحاب، ولكن بقيت الكينونة هي المحرك لما يحدث، وبقيت قوة الميتافيزيقا هي البرهان على ما وقع للكينونة من غياب وتغييب. فالميتافيزيقا هي قصة الابتداء، والخفاء، والتجلي بالوجود الفعلي أمام مرحلة التأويل، فهي الصياغة التفكيكية والنقدية، وهي المرحلة القادمة بعد الميتافيزيقا "لقد

كان مشروع الاجتياز لهيدجر في المرحلة الفكرية المحايثة للميتافيزيقا تتمثل في:

١. السيطرة على القوة الفلسفية وأعادة وعي المرحلة التاريخية بشكلها الموضوعي للميتافيزيقا وتحقيق الاعتبار الخارجي للميتافيزيقا.

٢. إعادة قوة السلطة المطلقة للفلسفة التي فقدت، وهيدجر يعتقد بإن المنهجية التأريخية للثقافة تؤكد معنى يؤسس مقدمة منطقية صحيحة تلزم ذلك الحدث الفاعل فيما يمكن إحداثه في قوة هذا العالم، وهذا يقع في مقدمة وعي القوة الأنطولوجية، وهو يؤدي إلى تشكيل وحدات تحدد معنى ذلك المنطق الانطولوجي من هنا يتم تفسير الموجود (Etant) بوصفه قوة روحية أو بوصفه قوة مادية أو بوصفه صيرورة وحياة أو إرادة أو جوهر، والوجودبوصفه منطقا موجودا، فهو يظهر بشكل جلي في ضوء حالة الوجود"[1].

إن هيدجر في عودته خطوة إلى الوراء هو ليس حالة ابتداء في كشف الوجود، فالبداية كانت مبهمة حيث طغى عليها النسيان ولذلك هي لا تتماثل مع الأصل بل تم حجبه، وهذا الأمر ما سبق الأصل في ابتدائه، لكن الوجود يأتي ولا يمضي والأصل لا يلغي فهو مجس العودة إلى حالة الماضي لتحقيق ذلك الأثبات بالعودة داخل اختلافية تتعاصر بالتعاقب،

(١) هبرماس، القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة السورية، دمشق، ١٩٩٥، ص٢١٠.

ومهمة هيدجر تعني إنجاز العودة لغياب الوجود وهي مهمة ميتافيزيقية تأكدت باللحظة التي فتحت آفاقاً لانجازات تقنية، وهو وعد ذاتي طلبته الميتافيزيقا، وإذا كان من يعتقد بأن الميتافيزيقا هي ضرورة لإشكاليات وعي المرحلة التاريخية هي خطر داخل تقنية المرحلة عينها وداخل تحولات الجدلية التأريخية، بأن نهاية الميتافيزيقا حسب هيدجر هو امتلاكها الفعلي للتحول نحو الهرمينوطيقا، من هذا الأشكال الاكتمالي، فقد ابتدا ديكارت ذلك الاكتمال للميتافيزيقا بتوفر الوعي النقدي للميتافيزيقا والانتقال إلى تبيان قوة العقل الخالص وقدرته بوحدته الوجودية كذلك كان المشروع الهيجلي الذي فتح حواراً تاريخياً طويلاً كان التمهيد لبداية الوعي الاختلافي في مسيرته التاريخية في التوجه إلى موضوعة التفكير المرتبط بالتحولات الفلسفية للتاريخ، وهكذا أصبح هيجل في هذا التأسيس التاريخي للحوار مع الميتافيزيقا وجهاً لوجه "مع ارسطو الذي وضع المادة الاختلافية في " الهوية والتناقض " للميتافيزيقا بدفع من هيجل في النظر ثانية في قوة المنطق الحداثي للفلسفة وهذا ما ظهر في شروح الميتافيزيقا الذاتية دون توقف تلك الحوارات التي بدأها نيتشه باعتباره آخر الميتافيزيقين، وكانت كل محاولات نيتشه في الحوارات هو لتأكيد قوة الوعي الاختلافي في توضيح بطلان من يعتقد نهاية للميتافيزيقا وإن نهاية الميتافيزيقا يعد مطلبا ذاتياً صرفا، لأن الميتافيزيقا موضوع متشابك وإشكالي مع حقيقة الوجود المطلوبة"[1].

---

(١) د. علي الحبيب الغريوي، مارتن هيدجر، نقد العقل الميتافيزيقي، دار الفارابي، طبعة أولى، ٢٠٠٨، ص ٣٠.

وهكذا واجه هيدجر الميتافيزيقا بروح صابرة متجنباً ذلك النسيان الذي احدثته الميتافيزيقا في الوجود، وهيدجر حاول تقريب كل الحالات الاختلافية التي سبقته، وهي محاولات لاستشفاف حقيقة ذلك التأسيس الميتافيزيقي الذي تضاعف في حجابه للوجود وهي كاي محاولات متقنة كمحاولة " كانت" في نقد العقل المحض وهو مشروع يؤسس ميتافيزيقا أبيستمولوجية للسيطرة على تلك القوة الهائلة التي أدركها الإنسان متاخراً بأن كل محاولاته للكشف عن الميتافيزيقا هو قدر إنساني في تحقيق وعي لغوي يؤكد قوة وصيرورة النمط الفكري في إظهار حقيقة الوجود وتجاوز الميتافيزيقا إلى حقيقة التأويل الذي لا يعني الالغاء العام للميتافيزيقا.

إن العالم النقدي في الخلق الذي قاده" كانت" والذي تكون من الحس التركيبي القبلي والذي يفضي إلى عنصرين مختلفين " كالمحسوس والمعقول" أو بين التوفيق بين عالم الطبيعة المحكوم بالضرورة وبين عالم الأخلاق المتشكل بالحرية والمتشكل بالتجريدية والذي نسميه " العقل الإنساني".

إن الوصول عن طريق التجريب إلى المنطق الفكري للأخلاق، يقاس مثل ما تقاس القوانين الطبيعية بالمنطق العقلي، وفي تجربة إبستيمولوجية مفترضة عقلياً بالتجريبية فإن أصلها يرجع إلى المنظومة العقلية وليس من التجربة أستناداً إلى المعرفة القبلية التي تسبق التجريب، "وكانت" كان يضع مذهبه الأخلاقي داخل بوتقه الوجود العيني وفق المعادلة الجدلية التي تفضي إلى الإنسان والطبيعة مع الحالة الاسترجاعية

للتجربة، كان يبحث عن الأنموذج التجريدي " وكانت" يستخلص النظرية الاخلاقية من العالم الموضوعي، والمنطق الفردي من المجرد رغم أن المنطق الخاص والفردي هما حجر الزاوية في تأملات "كانت" وأن الأنتقال من التجربة إلى الميتافيزيقا التي بنيت عقلياً وفق اسس نقدية سليمة، هنا تبدأ قدرة من التصور الإنساني لهذه الطبيعة الذاتية المرتبطة بالمنطق العقلي، وهي القوة الشخصية التي تجمع " الطبيعة العقلية" وهو إتجاه يرتكن إلى مثالية " ترنسندنتالية " أي الربط بين الظاهرة والأشياء والقوة التوفيقية التي تجمع الجذرية التجريبية والعقلية والعالم الحسي الذي تنتمي إليه الإنسانية بإطار من القوانين الطبيعية كما جددتها قوة الأشياء وهذا يأتي وفق التحديدات السيكولوجية والقانونية والتي تم تشريعها تفكيرياً وهي تقوم بتنفيذ ما حدده المنطق الاخلاقي الذي تشكل إطلاقياً بالعقل غير إن" افلاطون قد ميز المنطق العقلي عن الحسي، والسيكولوجي عن المادي إضافة إلى تمييزه بين الاخلاق وبين اللذة والالم وبين الفضيلة والرذيلة، وكان لافلاطون موقف المناهض للحسيين والآليين في الطبيعة ثم أعلانه الحرب على السوفسطائيين وتلاميذهم القائلين باللذة، وقد عرض وناقش نظريتهم من منطلق قوة الوعي بنتائجها المرجوة وتفنيدها"[(١)].

وقد كان للفلسفة اليونانية تقسيم قديم يتركب من علوم ثلاثة:

١. العلوم الطبيعية.

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، طبعة جديدة بدون تاريخ، ص٩٣.

٢. العلوم الاخلاقية.

٣. علم المنطق.

وقد جاء هذا التقسيم استناداً إلى الملائمة بين الطبيعة والأشياء وما يربطها من قوة تامة ومتحركة، وقد استند المنطق الإبستيمولوجي إلى العقل وتم تشخيص الجانب المادي بتناول أي موضوع محدد أو الجانب الصوري حيث تناول صورة الفهم نفسه والقواعد العامة المتعلقة بالفكر بشكله الاخلاقي، ويعود هذا التقسيم إلى مرحلة قديمة عند الفلاسفة بعد أرسطو، وقد ظهر عند الرواقيين ومن ثم عند إفلاطون ونسبه إليه، ولكن إفلاطون لم يعبر عنه في تلك المحاورات والرسائل التي حاور فيها " شيشرون" ولم يثبت إفلاطون هذه القضية حتى في تعاليمه الشفوية، وكان أرسطو يفترض في هذا الأشكال " الطوبيقي" هو أن " اكسينوقراط" أحد تلاميذ إفلاطون قد أخذ به، وهذا نوع من الافتراض عند أرسطو، وهناك رأي" لسكستوس أمبيريكوس" وهو على رأس مدرسة الشكاكين، وفي كتابه " ضد الرياضيين" ١٦٠٧ قال أن افلاطون حقق هذا التقسيم بالقوة"[١].

وضمن هذا التقسيم، أشكل هيدجر في كتابه " المفاهيم الإساسية للميتافيزيقا" أن العناويين التي أحاطت بالماهية الميتافيزيقية الغربية كان مرتسمها التاريخي يقع ضمن مفاهيم هيجيلية لأنها كانت هي وعاء ذلك الحدث التاريخي وهو السؤال نفسه الذي افترضه أرسطو

(١) أمانوئيل كانت، «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»، تر: د. عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، طبعة أولى، كولونيا، ٢٠٠٢، ص ٦٩.

منذ بروز حالة التطور الافلاطونية، ولكن أفلاطون حقق مثلث تاريخ الفلسفة اليونانية والذي أشرنا إليه قبل قليل، وهيدجر على المنوال نفسه من ناحية المنطق الاشكالي، هي ليست فلسفة بل فعل التفلسف، هذا يعني إن الميتافيزيقا هي ليست الفلسفة إنما فعل الانبعاث وجعلها المنطق المهيمن على العقل وعلى المنطق التاريخي، فالتفكير يقع هنا في قوة الوجود، وهو الموضوع الذي ينفتح على المحاورات والمناظرات بين هؤلاء الفلاسفة، وفلسفة هيدجر تدعو إلى الانكشاف والمحاورة في تاريخ الفلسفة والميتافيزيقا وهو الانفتاح على تلك الدروب التي حاور فيها "شيشرون" و" افلاطون".

إن تجاوز الميتافيزيقا يحتاج إلى معرفة الأرث الذي تركه الفلاسفة الأوائل كذلك القيام بالتحليل الابستيمولوجي لأبنيتها لأن الوجود يرقد في هذه الأبنية، فالتجاوز المشروط إلى المنطق التأويلي، هو معرفة تأريخ الميتافيزيقا وما انجزه التاريخ الميتافيزيقي، وما انجزته المناقشات والمحاورات من قبل الفلاسفة وكيف يجب أن يكون البحث عن المنطق الانطولوجي داخل اللغة، أن حلقة التجاوز للميتافيزيقا تكمن في الإنطلاق من المنطق الميتافيزيقي نفسه[1] والميتافيزيقا أسم يطلق على البحوث التي تتجاوز منطق ما بعد الطبيعة، وهذا التأويل يناقض فكر أرسطو، وإذا فهم على أنه معنى يتجاوز نطاق العالم الموضوعي " كوسموس" وعند ارسطو أنه ليس وراء العالم شيء آخر، أن ما يتماشى

---

(١) علي الحبيب الغربوي، «مارتن هيدجر، نقد العقل الميتافيزيقي»، دار الفارابي، طبعة أولى، ٢٠٠٨، ص٣٦.

مع تصور أرسطو لهذا العالم لأنه يتعلق بالمحرك الأول باعتباره فعل محض، إضافة إلى أنه عقل محض، كما أنه يبحث في عقول الأفلاك التي تسير تلك المادة كما شرحنا هذا الموضوع في الصفحة الأولى من هذا البحث، والفلسفة الأولى عند أرسطو هي أهم العلوم لأنها تبحث في تحليل وتعليل أعمّ العلل، فالعلّل والمبادئ الأولى هي مركزية أنواع العلل وهي تتمتع باليقين لأنها تبحث في المنطق المبدئي الأول وهو أعلى درجات اليقين، وبالتالي هي أوسع وانفع العلوم لأنها تشخص لنا وتعطينا المنطق الذي يتشكل بالعلل الأولى، وأن العلم بالعلل الأولى هو أكثر العلوم تفاعلاً وتجريداً لأنه يبحث في قوة الأشياء.

وبعد أرسطو أنتقل هذا المفهوم التعريفي لتلك الفلسفة الأولى والإلهيات الى تلاميذ أرسطو وشراحه ومنهم بشكل خاص الإسكندر الأفروديسي الذي عرف الميتافيزيقا واستخدم هذا المفهوم اللفظي لتأكيد هذا العلم فقال:" إن الفلسفة الأولى تبحث في الموجود بما هو موجود، ولا تبحث في وجود معين بالذات، أو في جزء من أجزاء الموجود مثلماً تفعل سائر العلوم. وهي أيضا آلهيات تبحث من حيث أنها في بحثها عن المبادئ الأولى والعلل الأولى لا تستمر إلى غير نهاية، بل ترى ضرورة التوقف عن موجود أول، ويؤكد الإسكندر الافروديسي أن الموجود بالمعنى الحقيقي هو جوهر، بينما الصفات المقولية الأخرى تعد وجوداً بالمعنى الثانوي"[١].

(١) د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج٢، منشورات ذوي القربى، قم، طبعة أولى، ١٤٢٧، ص٤٩٤.

الميتافيزيقا والفلسفة العربية الإسلامية

كان لمفهوم الفلسفة الأولى في الفلسفة العربية الإسلامية لهو دلالة على قوة هذا العلم منذ بواكير الفلسفة العربية الإسلامية، وهذا ما نجده عند الكندي في أهم رسائله الفلسفية والتي تصدرت العنوان" كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى" ويقوم الكندي بتحديد المكانة الحقيقية لهذه الفلسفة الأولى مثل ما فعل أرسطو، لكنه لجأ إلى الاختصار فيقول:" وأشرف الفلسفة واعلاها مرتبة الفلسفة الأولى، أعني علم الحق الأول الذي هو علة كل حق. ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف، لأن علم العلة أشرف من علم المعلول، لأنا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً إذا نحن احطنا بعلم علته، لأن كل علة إما أن تكون عنصراً، وإما صورة، وإما فاعلة أعني مامنه مبدأ الحركة، وإنما مُتممّه، أعني ما من أجله كل شيء"[1].

وابن سينا يعرّف الميتافيزيقا فيقول " الفلسفة الأولى موضوعها الموجود بما هو موجود، ومطلوبها الأعراض الذاتية للموجود بما هو موجود مثل أ. الوحدة ب. والكثرة جـ والعلية وغير ذلك. والموجود قد يكون موجوداً على أنه جاعل شيئاً من الأشياء بالفعل أمراً من الأمور بوجوده في ذلك الشيء مثل" البياض في الثوب، ومثل طبيعة النار في النار" وهذا بأن تكون ذاته حاصلة لذات أخرى بأنها ملاقية له بالأمر، ومتقررة فيه لا كالموقد في الحائط، إذ له انفراد ذات متبرّى عنه ومنه ما

---

(١) المصدر السابق نفسه، مأخوذ عن رسائل الكندي الفلسفية، ط٢، القاهرة، ١٩٧٨.

لا يكون هكذا. والذي يكون هكذا منه ما يطرا على الذات الاخرى بعد تقدمها بالفعل بذاتها أو بها بقومها وهذا يسمى عرضاً. ومنه ما مقارنته لذات أخرى مقارنة مقوّم بالفعل، ويقال له صورة. ويقال للمقارنين كليهما: محلّ؛ وللأول منهما موضوع، والثاني: هيولي ومادة...وكل ما ليس في موضوع سواء كان في هيولي ومادة أو لم يكن في هيولي ومادة ـ فيقال: جوهر والجواهر أربعة:

١. ماهية بلا مادة.

٢. ومادة بلا صورة.

٣. وصورة في مادة.

٤. ومركب من مادة وصورة.[١].

أما ما قاله ابن رشد في استخدام ترجمة اللفظ فيطلق عليه أسم " علم ما بعد الطبيعة" ويقول في تفسير أسمه:" ويشبه ان يكون إنما سُميّ هذا العلم " علم ما بعد الطبيعة من مرتبته في التعليم، وإلا فهو متقدم في الوجود. ولذلك سمي " الفلسفة الأولى اما ما تناوله ابن رشد في كتابه" جوامع كتاب ما بعد الطبيعة" في مقالته الأولى من جوامع هذا الكتاب، ما بعد الطبيعة لأرسطو هي[٢]:

١. الهوية.

٢. الجوهر.

---

(١) المصدر السابق نفسه، ماخوذا عن كتاب « عيون الحكمة لابن سينا»، القاهرة، ١٩٥٤.

(٢) المصدر السابق نفسه.

٣. العرض.

٤. الذات.

٥. الشيء.

٦. الواحد في الجوهر والمقابل والغير ـ والخلاف ـ في القوة والفعل ـ في الجزء ـ الناقص ـ المتقدم والمتأخر ـ السبب والعلة ـ الهيولي ـ الصورة ـ السبب والعلّة ـ الهيولي ـ الصورة ـ المبدأ ـ الأسطقس ـ الأضطرار ـ الطبيعة.

وفي المقالة الثانية فيعرض ابن رشد مشكلة الكليات والصور الافلاطونية. وفي المقالة الثالثة يقوم ببحث القوة والفعل ـ وفي الواحد ـ أما المقالة الرابعة فيتناول الحركة الأزلية، والمحرك الأول، وعقول الاجرام السماوية إضافة إلى العقل الفعال. وقد بحث أرسطو في تفاصيل ما بعد الطبيعة موضوعة الموجود بما هو موجود أي أن البحث في:

- في وجود الموجودات بشكل عام من إنسان، وحيوان، وجماد.
- كذلك تم بحث في وجود العرض كما بحث في وجود الجوهر، ووجود ما هو بالقوة وما هو بالفعل.
- كذلك البحث في الوجود المحض، غير الممتزج بأية مادة، أي وجود الله الذي هو فعل محض، وعقل محض[1].

---

(١) المصدر السابق نفسه، مأخوذ عن كتاب « جوامع كتاب ما بعد الطبيعة، طبعة حيدرآباد، سنة ١٣٦٥هـ، ص٢٩.

قوة الهرمينوطيقا

مادامت الأشياء ليست جميعها قابلة للظهور، فإن الأشياء التي يمكن البرهنة عليها من الناحية الاستنباطية تأخذ مجالاً أوسع، لكنعملية الظهور لهذه الأشياء وتحريرها من فعل الخفاء، وهو مؤشر يدعوها إلى الوقوف أمام هذه العملية التفكيرية التي قلما تسمح بهذا الظهور، وأن عملية الظهور هي عملية محايثة للفعل التفكيري أي أنها محايثة لتظهر بذات من الوهم العالق فيها، وإن المقاربة المنهجية المفترضة " إبستيمولوجياً" تقوم على قوانين تحدد بأن الأشياء تتشكل جوهرياً، وأن المصدرية الثابتة للذات تقع في بوتقة قوانين الوعي لقوة الأشياء، من هنا يكون الإشكال، ويقع في المحل التجريبي بالنسبة إلى النظرية الابستيمولوجية وتطوير المفهوم الذاتي ونقله إلى المنهجية الابستيمولوجية، وأن استقراء هذه الذات بهذه العلاقة أصبح غير فاعل في التشكيل الوجودي في إطار المنطق السيكولوجي، وقد تعجز النظرية الابستيمولوجية في إحتواء تلك المنهجية. وعليه هناك ضرورة للكشف عن المضمرات الأنطولوجية والتوظيفات الخفية وعبر عناوين هرمينوطيقية تؤكد خواص الذات، من هنا تصبح العلاقة هي علاقة كشف جدلي بين الخاصية الذاتية والخاصية الموضوعية وفق موضوع التغاير.

إن قوانين البنية المنطقية توافق قوانين المنظومة العقلية من خلال قوة الأشياء، أي أن المشكلة ليست مشكلة إبستيمولوجية، بل المشكلة تتعلق بالمنطق الانطولوجي ليضعها في أشكلة الوهم الابستيمولوجي،

والخلاصة في تداعيات هذا الوهم هو العودة إلى الأطر الذاتية وعلاقتها بالمنظومة الابستيمولوجية هذا يعني العودة إلى الصياغات الابستيمولوجية في سياق قابل لأن يكون محايث تطبيقي لقوة الهرمينوطيقا. إن المنطق الابستيمولوجي غيب المستوى الانطولوجي وشكل خطاباً مبهماً عن قوة تلك الأشياء، وإن إعادة مستوى ذلك الخطاب إلى حقيقته، كان من المؤمل إستنطاق هذا الخطاب من خلال سياق هرمينوطيقي بعيد مستوى الظهور المضمر للدلالات والعلامات والإشارات وهذا يقتضي استبدال المنهجية العلمية والخلاصات الفلسفية في التحليل إلى منهجية في الاستنطاق الهرمينوطيقي، بعد أن غاب عن المنهجية العلمية فعل حدود المنهجية نفسها أي من منظومة القواعد، والانظمة، والمقولات التي قامت بأفراغ القضية الذاتية من محتواها وجعلها قضية ذات عارفة أي غير فاهمة، وغير منتجة لحقيقة تمثلاتها المضمرة من الأشياء ومن الفائدة الهرمينوطيقية في تحقيق جهد منهجي " الظاهراتية الهسرلية":

١. تحقيق تطور في مناهج العلوم الانسانية في الاستعاضة عنها وفق مقاربة ذاتية وفهم عميق لحقيقة الذات.

٢. الاطاحة بالوهم المحيط بالمنطق الابستيمولوجي.

٣. التمييز بين المنطق الابستيمولوجي والمنطق الهرمينوطيقي في إيجاد أنساق متقاربة في فهم الأشياء من خلال المنطق الهرمينوطيقي بوجود حجر الزاوية في وهم الناس وليس الأشياء، والمنطق الهرمينوطيقي هو الكشف عن الأشياء المضمرة داخل الذات

بالاستناد إلى قوة الوعي الابستيمولوجي "[١].

إن الرؤية إلى الواقع الموضوعي وحقيقة الكينونة والذات ومعرفة الإرادة هي حقيقة الجهد من زاوية الوعي ألهرمينوطيقي الذي يؤكد عمق الكينونة والكائن موضوعياً، والتمثلات لهذه الذات موضوعياً هي حقيقة المنطق الابستيمولوجي.

الترسيخ الهرمينوطيقي

من الفعل المتحول من الطبيعة إلى كيان النص، يتخذ المعنى حجر الزواية في هذه القضية، وإن هذه الإشكاليات في التعامل مع المعطيات الذاتية، والموضوعية يتم تحقيقها بالخطاب الجدلي، ويتم التأكد من هذا المعطي من خلال منطق الخطاب للوصول إلى منطق المعنى ومعطياته. وهنا يتم التأكد من خاصية المعنى التي استهلكت في خواص النظريات المنطقية واللغوية، والمنهجيات الأخرى، فأصبح المعنى غائب الوضوح من نتائج ذلك الإنجاز الذي داخلته اللغة التي أخفت بداخلها تلك المعاني، وهذا ما يدعو إلى القراءة المتأنية لفصل الخطاب ومعناه عن تفاصيل الدلالات والإشارات، وإظهار المرّكب الذي يجمع اللغة والمعنى بجهد منطقي حثيث للمقاربة بين حقيقتين " القارئ والنص" والهرمينوطيقا كفلسفة، تقوم بتجميع مكونات قوة الوعي المكون من أصوات وتأملات جمالية وأنشطة لإطلاق المعاني والتأمل في الخيالات المفتوحة للخيال البشري والاستمكان لإدراك الصورة

(١) عمارة ناصر، اللّغة والتأويل، دار الفارابي، طبعة أولى، ٢٠٠٧، ص١٥.

المضمرة والإدراك الحسي المضمر والعلاقة التي تربط العلاقات السببية المادية بالصورية وصهرها في بوتقة أفقية لأنجاز عالم مركب بالمعاني، أما الخطوة الأخرى للهرمينوطيقا هو القيام بتفسير هذه المركبات المزدوجة لأنجاز حس خطابي يعبر عن نص متصل بتلك التقاطعات أو التمثيلات التي ينتجها العالم العامودي بقيادة الهرمينوطيقا والعالم الأفقي الذاتي المنتج بالبوتقة الذاتية، وهنا يبرز دور القوة الهرمينوطيقية التي لابست بين العامودي الذي تشكل بقوة الهرمينوطيقا وبين الأفقي الذي تمثل بقوة الذات وجهدها المبذول للوصول إلى الحقيقة عن طريق التخلص من ذلك الوهم الذي يلف الحقيقة وترسيخه هرمينوطيقياً باللغة، وتقوم الهرمينوطيقا على قاعدة أنطولوجية لتفسير تلك المركبات من الناحية الجدلية التاريخية، وهذا يتزامن مع لحظة خروج اللغة إلى الميدان لتأكيد المعنى وإنتاج العلامات لتحقيق فهم للوجود قبل موجود المعنى لتشكيل مركبات تقوم على منهجية جدلية بين " الفكر والوجود" مستندة في ذلك ما " تعني التاريخية تكوين حدوث الموجود بما هو كذلك، حدوثاً يشكل الأساس الذي لابد منه، كي يكون ممكناً شيء مثل تاريخ العالم والانتماء تاريخياً إلى تاريخ العالم"[1].

التركيبة الفكرية

إن الاعتماد على منهجية فكرية للكشف عن الوجود والتحرك لإعادة هيبة الفكر وفاعليته، يتطلب المدخل الابستيمولوجي إلى

(١) د. الحبيب الغريوي، مارتن هيدجر، نقد العقل الميتافيزيقي، دار الفارابي، طبعة أولى، ٢٠٠٨، ص٣٩.

كينونة وجذرية الفكر وعندما لا نجد مدخلاً إلى هذه الكينونة، يصبح الفعل الفكري عاجزاً عن الوصول إلى منطق الوجود، ومن البديهي البحث عن المدخل وعن خواص العناصر التي تمهد لمنظومة هذا الفكر باعتباره قائم بذاته، وإذا كان موضوع البرهان الفكري هو بعيد عن تحقيق هذا المنعطف بالامساك بالوظيفة الذاتية من حيث التشكيل للعبارة والدلالة، وإنتاجية هذا التمثيل في لحظة من الجهد في تثبيت هذا المرتكز من العلامات، فإن الفكر سيتواصل في داخل عالمه الذي يستطيع الاخبار عنه، حيث تتم الإشارة إلى حقيقة الوجود المرتبط بالعالم الذي يتقدمه التشكيل الظاهري والباطني للنص، وتقوم الاستجابة الباطنية والظاهرية في تثبيت الدلالات والعلامات وهي الخلاصة الفكرية للوجود، فالاستجابة الباطنية والظاهرية للكتابة، هو القول الفصل لبلوغ الحالة التخاطبية في الظاهر وهي ليست النتيجية الإجرائية لعالم يتكون بالنص، وهو ليس كذلك، وإذا تحققت الحالة الظاهرية يبقى النقص بالحالة الباطنية والمتعلقة بمعنى الكينونة المشخص بالكتابة، من هنا تأتي المرحلة الذاتية لتفكيك ما تقدم به النص من ظاهر وباطن، وهنا ينتقل المنعطف الفكري من الرؤية الابستيمولوجية باعتبار إن الكينونة الجوهرية لا تفصح عن مكنونها إلاّ بالمنطق الفكري، وإن المنطق الفكري لا يفصح عن ذاته إلاّ بالنص المكتوب، وهو الخلاصة، وهنا يتشكل العالم بالوضع الجدلي العام لأنه خلاصة التفاعل، ثم تأتي الهرمينوطيقا لتقوم بتحليل الشيفرة الظاهرية والباطنية للنص لتبرهن عن المعنى المتشكل بهذا الإدراك الخفي وهذا ما أكده دلتاي بأن

"التفسير والتأويل هما فن فهم التمظهرات المكتوبة للحياة"[١] والنص في دلالته يمكن ان يكون حقيقة ويمكن أن يكون إحتمال، بمعنى أنه يعبر عن الحقيقة والإحتمال إلا أن النظرة التركيبية هذه تبعدنا عن تلك التقليدية للنص باعتباره أحادي المعنى، واللغة هي القيمة وليس الحجاب أو الإلتباس لأنها تأخذ الجانب التراتبي للتعامل مع معايير تصاغ في قوالب لغوية، والثنائية المتكونة من "الحقيقة والاحتمال" هي ثنائية قبلية وجدت بالتواصل اللغوي الطبيعي عبر التراث البشري وأن تجاوزها يخضع لسياقات نصية هرمينوطيقية تقوم بالكشف عن آليات التأويل وذلك بالأعتماد على أنساق متدرجة لاستراتيجيات الكشف عن المعنى المضمر داخل النص. أن القراءة الاستدلالية سواء كانت ظاهرة أو باطنة تقوم على آليات في القراءة والتأويل، والستراتيجية التصاعدية في الانتقال من الخاص إلى العام لتتبع المتواليات المتحققة في النص من خلال الحرف، والكلمة، والجملة، إلى مدارات للكشف عن المعنى والامساك بالدلالة الجوهرية، أو الانتقال من الخصوص إلى العموم أو من الكل إلى الجزء، وبالدلالة الجوهرية، أو الانتقال من الخصوص إلى العموم أو من الكل إلى الجزء، والمرحلة الاخيرة من الكشف عن الشيفرة بعد القراءة الدقيقة لكي نصل إلى المعنى عبر التفاصيل الهرمينوطيقية بقياس الهدف من العملية الهرمينوطيقية التي ربطت النص المكتوب والذي شكل الآخرة والصيرورة الجدلية لذلك

---

(١) عمارة ناصر، اللغة والتأويل، دار الفارابي، طبعة أولى،ص٢١، نقلاً عن
Ricoeur« leconfit des in terpre›tations» op.cit p: ٦٦

الإدراك الخفي الذي أشرنا إليه قبل قليل.

فالهرمينوطيقيا هي رؤية وأداة لتفكيك النص والذي يتبنى عالم الكتابة من أجل منطق أنطولوجي لفهم عالم الحقيقة الذي يتحرك بالشيفرة، والنص يسكن عالم الحقيقة وهو مرتبط بالمدار الذي يتبنى فيه الفكر التحرك، والنص يتأسس على تفاصيل دقيقة للعالم الذي يحيط به ويحمله استناداً إلى التمييز بين الدال والمدلول والذي يحدد امتدادات تلك الكينونة واختزالها إلى منطق المعنى، وأن الوظيفة الهرمينوطيقية هي تجزئة الدال والمدلول وابعادهما والمباشرة بعملية التأويل والانتقال إلى مهمة أكثر مساحة من تلك الكتابة النصية أي الانتقال إلى القراءة، من هنا يتم إعادة إنتاج منطق المعنى من حيث الرمزية والمعاني المتشكلة كنقطة حاسمة تفصل عالم النص وعالم الهرمينوطيقا، والنتاج الحاصل من القراءة حسب المنطق الجدلي تفضي إلى رؤية جديدة بعد ان يتم القضاء على الكتابة والانفتاح على الخواص الذاتية[1] أن مركزية القوة الهرمينوطيقية تتركز في الكتابة ومن ثم الانتقال إلى المعترك الذاتي وإنفتاحه على المنطق الانطولوجي، من هنا تبرز الرموز وقوة التأويل التي تشكل النص، والعالم الذي يحيط بالنص وبمنهج الحقيقة، وعليه يتم التركيز على الإشكال في الكتابة حتى تكون مهمة الهرمينوطيقا هو البحث عن الشيء المضمر داخل النص والذي يكتنف تفاصيل الكتابة، وهذا يأتي بالعملية التصاعدية للمنهج الهرمينوطيقي لكشف مداخلات ذلك الوعي الذي تشكل بالقوة الهرمينوطيقية واستراتيجيتها المنهجية

(١) المصدر السابق نفسه، ص٢٢.

التي داخلت بين اللغة والوجود في أثبات خواص النص وأظهار المعنى، وهذا لم يأت إلا بتجلي الكينونة بفلسفة الوجود وبالرؤية المنطقية للغة " وكان للظاهراتية منهج للتحليل اللغوي، وفلسفة فعل القوة بالنسبة إلى الظاهراتية الوجودية، وإن هذه البنية كانت قد تضمنت معرفة الإشكال المركزي في ذلك التجسيد lecorps. proper "

لذلك كان للإشكالية الهرمينوطيقية تعريف يتعلق بمشكلة اللغة الرمزية وفلسفة اللغة المألوفة والمنطق الظاهراتي في حقول البحث عن المعضلات اللغوية الجديدة لأنها تمفصلات لسانية فهي الانسب في الاستعمال الذاتي للغة، لكي يمضي الحدث داخل منطق هرمينوطيقي، داخل بنية فكرية تأملية، وهنا يتم الحديث عن فعل القوة والغرض دون الولوج إلى لغة رمزية، لأن التحدث بلغة مباشرة بعيدة عن التأويل، هذه الكيفية هي التي أظهرت إشكالية اللغة ولم تكن في بداية الأمر فلسفة لغة بل فلسفة إرادة كما يقول بول ريكور[1] وإن الانطلاق من التأمل الإنساني، وهي الوظيفة التي تحدد عملية التفكير منذ اللحظة التي ينعطف فيها التفكير لتركيز عملية التلقي في قوة الأشياء بغير تعيين المعنى في تلك الأشياء، وأن المتلقي هو الاستسلام لحدس التفكير والسيطرة على هذا الخطاب من القوة وتعيين هذه التسمية بالربط بين هذه الجمل المنطوقة، وأن التقدم في قوة التفكير يعني الانكباب على دراسة هذا المحور في تفاصيل القوة آخذين بنظر الاعتبار التصاق

(١) بول ريكور، « الوجود والزمان ولسرد»، المركز الثقافي العربي، تر: سعيد القاسمي، طبعة أولى، ١٩٩٩، ص٢٧٠.

السلّم المنطقي في عملية التلقي، وهذا النوع من التعيين يعطينا إرادة القوة الفعلية، ونحن نعتقد إن المباشرة بالتأمل الفلسفي يعطينا المجسم الخاص بهذه العلاقة التي تجمع القوة مع تجربة التناهي وهي تبدو مظهراً من مظاهر الأشياء، والتي أصبحت اعتقاداً يُظهر فعلاً التناقض الذي يتمظهر في هذا الظهور، وإن الارتداد نحو هذا التناهي يُظهر أن الدلالة الأولى التي اقرها الوعي بالانفتاح على العالم الحسي هو الذي يعطينا مظهراً من مظاهر القوة في الاشياء التي يدركها الوجود ليجعلها منفتحة على عالم يزخر بالمخاطرة في الكشف عن مداخلات الداخل والخارج أو الظاهر والباطن، وهي إشارة لفك الرموز اللغوية التي أسسها وعي الانفتاح على الوجود مع المشاركة للقوة الاستيعابية لهذا الوضع الأنطولوجي الذي يتحرك بالفعل الإجرائي وبنتاجات هذا التجلي المعرفي المدرك للوعي القصدي، وكان "لكانت" تركيزاً يطابق التناهي وقابلية التلقي، لأن التناهي عنده يتعلق بالمنظومة العقلية، وإن الخلاصة في عملية التصور، تتكون بالإطروحة للوساطة الذاتية المتناهية، من هنا يكون الإنفتاح الذاتي على العالم الأنطولجي وبانكشاف الإدراك تتحرك الذات للظهور لكي تتوسط إبتداء وعي المتلقي وإظهار ابتداء ذلك التناهي وإنفتاحه على العالم الانطولوجي وذلك من خلال صلته بالمعنى وهو ظهور ذلك النقض في نقد العقل عند "كانت".

الاستطيقا

هو الحدث الفلسفي الذي ظهر في الفلسفة الحدثية مع ظهور الإشكالية الذاتية، وقد عبر عنها الفلاسفة في العصور الحديثة مع

المكانة التي مثلها الإنسان في الطبيعة، وأن ظهور " الاستطيقا" كان حاجة مطلبية في فلسفة التفكير بعد الاقصاء الذي تعرضت له من قبل الفلسفة التقليدية، وان "الاستطيقا" اصبحت مطلباً جديداً لعمليات التفكير فرضته ظروف التطور في المجتمعات الحديثة، وقد ميز هذا الموقف إتجاهين:

إتجاه المحدثين عن موقف اليونان وفق التمييز الحاد.

اعتبار "الاستطيقا" هي فلسفة تمهيدية للفن بمعنى هي عملية مساءلة الفن، بمعنى أدق هي مسألة" دخول الفن في افق " الاستطيقا" الاستطيقا تعني من الناحية التعريفية هي: " علم المعرفة بالمحسوس" لا في نظر بومغارتن" ينطلق من تعريف لهذا الإصطلاح بوصفه: " هو فهم المحسوس يجد في ظاهرة الجمال كماله الخاص لأنه يفترض أن الجمال هو أكمل درجات المحسوس، والاستطيقا هي علم اكتمال المعرفة الحسية"[١].

الذاتية الإستطيقية

وهو التطبيق لمبدأ الذاتية الذي تمخض عنه " نقد العقل المحض" في الحقول المغايرة للإستطيقا، وان الذاتية حسب "كانت" لا تبلغ ذروتها إلا في إطار"نقد ملكة الحكم" وهو شعور بمنطق اللذة وهو حكم الذوق، وهو ليس بالحكم الابستيمولوجي وليس بالحكم المنطقي بل

---

(١) د. أم الزين بنشيخه المسكيني، «كانت راهنا»، المركز الثقافي العربي، طبعة اولى، ٢٠٠٦، ص١٤٩.

هو يترشح بالحكم " الإستطيقي" لأنه الحكم الذي يتركز بالمنطق الذاتي باعتباره التلازم المضمر بين الخواص الذاتية إضافة إلى الشعور باللذة وهو الخلاصة بين الذاتية والاستطيقية، فالذات هي المحور، تعمل في نطاق المخيلة مستندة في ذلك إلى الشعور المتعلق باللذة والألم، من هنا يتمخض التشخيص الدقيق لمفهوم الشعور واختلافه عن الحس، هو أن الشعور الذاتي في تأثير قوته على الأشياء والإحساس يتعلق بالمنطق الموضوعي الابستيمولوجي، فالحس تُكمن قوته في تقبل وتشكيل الحدوس بمعنى أن الشعور مفصل من مفاصل الحس لكنه لا يشمل الإطار الموضوعي[1].

نريد ان نقول: أن ملكة الحكم هي بوتقة تفكير من حيث هي تتضمن القانون العام الذي تتكون منه: القاعدة ـ المبدأ ـ القانون. إن ملكة الحكم هي ملكة حكم" ترانسند نتالية" وإن تلك الشروط هي التي إندرج بموجبها ذلك المنطق العام القبلي، أما إذا كان الشعور الذاتي هو الخاص المتعلق بملكة الحكم، فهو يكون المنهج الفكري الذي تتقدمه القوانين الترانسندنتالية بشكل عام، والقانون كان قانوناً قبلياً، من هنا ليس المنهج التفكيري يكون بحاجة إلى قانون خاص يتعلق بالطبيعة ليأخذ العمومية، بل هناك صور مختلفة في الطبيعة ومعها تطورات التفكير وتعديلاته المتعلقة بمفاهيم الطبيعة المتعالية وهي تبقى خارج مفهوم تلك القوانين التي يعطيها المفهوم القبلي المحض، كونها تتشكل بطبيعة عامة، مثل موضوع الحواس وهذا محور يستند إلى قوانين قد

(١) المصدر السابق نفسه، ص ١٥٥.

تأخذ المنحى التجريبي إلى تفاصيل الإدراك المرتبط بالمحور الذاتي، إذا اقتضى الأمر مفهوماً موضوعياً فلابد ان تتشكل وحدة الكمية حتى ولو كان مبهماً، ومن المعروف بأن ملكة الحكم ملكة مفكرة تتحرك بالقوة باتجاه الارتقاء من الخاص في منظومة الطبيعة إلى العام، وهذا المبدأ لا يتحقق بالتجريب[١] فالمبدأ الترانسندنتالي هو المبدأ التفكيري في تكوين ملكة الحكم وهو الذي يعطيه الاستقلالية من منطق آخر وإلاّ أصبحت ملكة الحكم ملكة صناعية لا تستطيع أن تفرض خواصها على الطبيعة والسبب في ذلك هي عملية التفكير في خواص الطبيعة، وعملية التفكير هي المكيف في الطبيعة وليس التكيف بالشروط التي تؤكد قاعدة الحصول على مفهوم للطبيعة، إذاً أن مفهوم غائية الطبيعة هي مفاهيم قبلية لها قوانينها في ملكة الحكم التي تسعى إلى عملية التفكير.

إن عملية التفكير بفلسفة الشعور يعني التفكير بالجانب الوظيفي العام للشعور بالنسبة إلى المنطق الابستيمولوجي، ففي عملية التكوين التبادلية تظهر مجسات الشعور كونها تخفي المنحنيات الجزئية وتقوم بفك تلك المستويات من العاطفة والانفعال وهي مظاهر تدل على كونها تخفي الوظيفة الجزئية من خلال حدوس مضمرة الاهواء، فالاعادة إلى حركة التنامي المتبادلة شعورياً يعطينا قدرة معرفية وقوة تولد حقيقية من الإحساس بأن القصد من المنطق الابستيمولوجي وبكل تلك المستويات في منعطف هذا التكوين الذي يبادل وحدة

---

(١) إمانوئيل كانت، نقد ملكة الحكم، تر: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، طبعة أولى، بيروت، ٢٠٠٥، ص٧٧.

تلك المشاعر، هذه التفاصيل التبادلية بين ذلك الشعور والحس والمنطق الابستيمولوجي يتأسس على طريقة تحليلية وقصدية أُفقية يقيمها ذلك الشعور بين الذاتية والموضوعية ومستوى العلاقة التبادلية بين ذلك التلاؤم التجريدي وبين البنية القصدية التي تؤسس تلك الأنماط من الشعور المرتبط بالتحليل الموضوعي الترانسندنتالي والذي يتمثل بالقبلية وشروطها العامة التي بدونها لا يمكن ان تتكون القوة في الأشياء وكذلك الموضوع الابستيمولوجي بشكل عام"وتتحرك كل التقنيات الشاملة في السيطرة على حقول الطبيعة وبالتحرك على المنطق العقلاني وبمرتبة أكثر إطلاقاً، كذلك تتأسس هذه العقلانية على منطق حداثي للوجود والذي تجذرت انساقه من ديكارت حتى نيتشه، وإن ما يتعلق بالأزمنة الحديثة يكون محورها الإنسان لأنه القياس الموجود وحيث وجد الموجود، فالإنسان هو الذي يقوم بتأسيس كل الموجودات، أنه المعنى الحديث لكل المحاميل المتعلقة بالموجود "Le subjectum " وهنا تكمن إصالة هيدجر في تشكيل الموقع الحداثي في العملية الذاتية وهذا يأتي ضمن مكونات تاريخ الميتافيزيقا،[1] وكان لديكارت تشكيل مكاني ينطلق من الوعي الذاتي للاشياء وهو أساس مطلق يعادل ذلك اليقين التصوري، وعلى هذا الأساس يصبح ذلك الموجود بكل تفاصيله الذاتية مكمن لتلك الأشياء حتى تصبح الحقيقة منطقاً ذاتياً. إن منطق الإرادة يكمن في قوة الأشياء الفاعلة في تفاصيل

(١) هيرماس، القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة السورية، دمشق، ١٩٩٩، ص٢١٢.

العقل الإنساني، وهذه رؤية متعلقة بالعملية التجريبية أو بالتفاصيل العقلية، فالأولى ترجع خواصها في تبني المنطق الفيزيائي والعاطفة الأخلاقية أما الثانية فهي مستمدة من الكمال المطلق، وأن كل هذه النتائج التي ترتبت على منطق نقد العقل العملي لا يمكن أن يوصف إلا بالعقل الخالص، وإن مقدار قوته تتكون من صورة قوته في الأشياء لا من التمثل للخاصية المادية، أما عن التصور الكمالي المشار إليه في ثانياً، فهو مستقل بخواصه الذاتية في الإرادة الإلهية، وهي العلّة الأولى، وعليه فإن المبادئ التجريبية لا تصلح لبناء القوانين الأخلاقية، لأن منطقها شمولي يجعلها صالحة في كل زمان ومكان ولجميع المقولات، والمنطق العملي غير المشروط والمفروض في هذي الطريق ينفي خواص التكوين الخاص بالموجود الإنساني أو تلك الظروف الطارئة التي استحكمت فيها، فمبدأ السعادة الخاص هو أول المبادئ المخالفة لطراز التجريب بسبب أن منطق السعادة يختلف عن منطق الخير، وكذلك فإن المنطق هو أن تجعل الإنسان ذكياً يختلف عن جعله إنساناً فاضلاً ذلك بسبب العاطفة التي تتفاوت نسبتها وبدرجات مختلفة، فهي لا تعطينا نفس مقاييس الخير والشر، وإن الشعور الفردي لا يمكن ان يعمم على الآخرين[1] وبالنظر إلى منطق البحث العلمي يهتم "كانت" بوضع النظريات ومن ثم التحقق من صحتها، وإن المرحلة الأولى من المهمة يحتاج إلى التدقيق، وإن واضع النظريات يحتاج إلى تحليل منطقي، ولكن

(١) إمانوئيل كانت، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: د: عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، طبعة أولى، كولونيا، المانيا، ٢٠٠٢، ص١٣٦.

من أن المنطق السيكولوجي التجريبي الذي يهتم بالسؤال، هو عن كيفية وجود الأفكار عند الناس، وعن أي نظرية علمية كان المصدر، ولكن هذا لا يعني أن المنطق الابستيمولوجي لا يهتم بالوقائع.

ولكن عند بوبر القضية تختلف، تخضع للمنطق التجريبي عبر أسئلة عديدة عن مقومات القضية؟ وعلى أي أساس تقوم؟. وكيف يتم الكشف عن ذلك؟ وهل هي تخضع للمنطق الإبستيمولوجي؟ وهل تتعلق بالمنطق من خلال قضايا أخرى؟ ثم يستدرك كارل بوبر هو أن نتفحص القضية منطقياً في نطاق أسئلة تخضع إلى الحوار المنطقي، من هنا كان بوبر يريد أن يميز بين تولد الأفكار ونتائج ذلك الفحص المنطقي، وكذلك تحديد وظيفة النظرية الابستيمولوجية وخلاف للسيكولوجية المعرفية أي أن بوبر يفصل بين إعادة البناء العقلاني لسيرورة ذلك الاكتشاف والتولد الابستيمولوجي، وهنا يتم التركيز على انبثاق الأفكار والذي بدوره يتعارض مع وظيفة المعرفة، وبوبر يعتقد أنه لا يمكن دراسة السيرورات إلا في الإطار المنطقي السيكولوجي التجريبي وذلك لعدم صلته بالمنطق[1] وعليه فإن طريقة البناء العقلاني لا تقوم على الكشف للأفكار الجديدة، وهذا ما عبر عنه بوبر، بأن المكتشفات للافكار الجديدة يتضمن لحظة لا عقلانية، وهو الحدس الخلاق بالمعنى الذي يشخصه "برغسون" ويتفق مع "آنشتاين"، بأن البحث عن تلك القوانين تضعنا أمام استنتاج لا يوصلنا إلى حل منطقي لتلك القوانين،

(١) كارل بوبر، منطق البحث العلمي، تر: محمد البغدادي، مركز دراسات الوحدة العربية، طبعة أولى، بيروت، ٢٠٠٦، ص٦٦، ص٦٧.

إنما الحدس هو الذي يستجيب إلى خبراتنا، وإن طريقة التحقق من الوعي النقدي للنظريات تقوم على استنتاجات واستتباعات تؤدى بدورها إلى توقعات مبررة لتلك الأفكار، وإن الفرضيات النظرية يتم مقاربتها مع هذه الاستتباعات لإيجاد مخرج لتلك العلاقات المنطقية التي تربطها عمليات التكافؤ وقابلية الإشتقاق، أو الاتساق، أو التعارف، من هنا يجب التفريق بين تجاهات عديدة لفحص المقاربات المنطقية لتلك الإستتباعات، والقيام بفحص ذلك الاتساق الداخلي، وفحص الشكل المنطقي بهدف تعيين خواصها العلمية والتجريبية وليس المقارنة والمقاربة النظرية بمقارنة ومقاربة نظرية أخرى، والهدف فحص النظرية في حالة التحقق نتيجة لتلك الفحوص، والمقياس هو إذا كانت تشكل تقدماً في العلوم أم لا، حيث تكون الخاتمة هو فحص تلك الأستتباعات، والانتقال إلى المنطق التجريبي [1].

قوة المنطق العقلي

العقل

Reason intelligence intellect understanding .intellectual power

ويأتي العقل في اللغة قول الغزالي، هو الحجر والنهي، وقد سمي بذلك تشبيهاً بعقل الناقة، لأنه يمنع صاحبه من العدول عن سواء السبيل كما يمنع العقال الناقة من الشرود، والمشاع عند الناس، ما يطلق

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص٦٨.

على العقل هو على ثلاثة أوجه:

١. يرجع إلى وقار الإنسان وهيئته ويكوّن وحده هيئته محمودة للإنسان في كلامه واختياره وحركاته وسكناته.

٢. يراد ما يكتسبه الإنسان من خلال التجربة، من أحكام كلية،

٣. يراد به صحة النظرة الأولى للإنسان، وإن ما أطلقه الفلاسفة، فأنهم يطلقون العقل على المعاني التالية:

- قول الكندي: العقل جوهر بسيط مدرك للاشياء بحقائقها.
- قول ابن سينا: هو رسالة في حدود الأشياء ورسومها، وهذا الجوهر "ليس مركباً من قوة قابلة للفساد.
- وقول الجرجاني: وإنما هو مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله، وهذا القول بجوهرية العقل موجود في أكثر كتب الفلاسفة.
- وقول الفارابي: " إن القوة العاقلة " جوهر بسيط مقارن للمادة، يبقى بعد موت البدن، وهو جوهر أحدي، وهو الإنسان على الحقيقة[1].

وابن سينا لا يتحدث عن القوة العاقلة إلا ليطلق عليها أسم الجوهر، وهو يسمي الجوهر المتبرئ من المواد من كل جهة عقلاً، وهو النفس الناطقة التي يشير إليها كل أحد بقوله"أنا" وقولهم بأن العقل

(١) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢، منشورات ذوي القربى، طبعة اولى، ١٣٥٨، ص٨٤.

هو قوة النفس وهذا التشبيه للعقل يتأكد بتصوير لتلك المعاني، وتأليف القضايا والأقيسة. وللفرق بينه وبين الحس. هو أن العقل يستطيع أن يجرد الصورة عن المادة، وعن لواحق المادة، أما الحس فإنه لا يستطيع ذلك. فالعقل إذاً قوة تجريد، تنتزع الصور من المادة، وتدرك المعاني الكلية كالجوهر، والعرض، والعلّة، والمعلول، والغاية، والوسيلة، والخير، والشر.

القوة العقلية عند الفلاسفة المسلمين

تعريف الجرجاني:

مرتبة العقل " الهيولي" "Intelligence mat'rrielle " وهو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات " وإنما نسب إلى الهيولي، لأن النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولي الأولى الخالية في حد ذاتها من الصور كلها.

والعقل الهيولاني مرادف للعقل بالقوة "Intellecten puissance" وهو العقل الذي يشبه الصفحة البيضاء التي لم ينقش عليها شيء بالفعل.

مرتبة العقل بالملكة "intelligence habitude " وهو العلم بالضروريات، واستعداد النفس بذلك لإكتساب النظريات.

مرتبة العقل بالفعل "Intelligence enacte"، وهو أن تصير النظريات مخزونة عند القوة العاقلة بتكرار الإكتساب، بحيث تصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت من غير تجشّم كسب جديد،

لكنها لا تشاهدها بالفعل[1] ومرتبة العقل المستفاد "Intelligence acquise " هي أن تكون النظريات حاضرة عند العقل لا تتغيب عنه، ويأتي فوق العقل الإنساني عندهم عقل مفارق، وهو العقل الفعّال "Intelligence actives" الذي تفيض عنه الصور على عالم الكون والفساد، فتكون موجودة فيه من حيث هي فاعلة، أما في عالم الكون والفساد فهي لا توجد إلا من جهة الإنفعال، وإذا أصبح العقل الإنساني شديد الاتصال بالعقل الفعّال كأنه يعرف كل شيء من نفسه سمي بالعقل القدسي "Intellect saint".

قول أرسطو:

إن العقل الفعال "Intellect agent" هو العقل الذي يجرد المعاني أو الصور الكلية من لواحقها الحسية الجزئية، على حين إن العقل المنفعل "Intellectpassif " هو الذي تنطبع فيه هذه الصور.

قول ديكارت:

والعقل هو القول: إنه "قوة الإصابة في الحكم" أي تمييز الحق عن الباطل والخير من الشر، والحسن من القبيح، وديكارت يشير إلى معنى العقل بقوله:

إن القاعدة الأولى لطريقته هي أن لا يلتقي على الاطلاق شيئاً على أنه حق، مالم يتبين ببداهة العقل أنه كذلك، فالعقل إذاً بهذا المعنى مضاد للهوى، لأن الهوى يمنع المرء من الإصابة في الحكم[2].

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص٨٥.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص٨٧.

ابن خلدون وفلسفة العقل

قال ابن خلدون " إن العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار تحصيلاً وتعليماً على صنفين: صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره، وصنف نقلي يأخذه عمن وضعه. والأول هو العلوم الحكمية والفلسفية، وهي التي يمكن ان يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره، ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها، وإنهاء براهينها ووجوه تعليمها، حتى يقف نظره وبحثه على الصواب من الخطأ فيها من حيث هو إنسان ذو فكرة، والثاني هو العلوم النقدية الوضعية، وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الوضع الشرعي ولا مجال يها للعقل إلا في الحاق الفروع من مسائلها بالأصول"[1].

والعقل الطبيعي عند ابن خلدون له ثلاث درجات:

١. درجة العقل التمييزي.

٢. درجة العقل التجريبي.

٣. درجة العقل النظري.

والعقل هو القول أنه مجموع المبادئ القبلية "APRIOR" المنظمة للمعرفة كمبدأ عدم التناقض، ومبدأ السببية ومبدأ الغائية.

وتتميز هذه المبادئ بضرورتها وكليتها وإستقلالها عن التجربة.

العقل عند ليبنتز

""يتميز الإنسان عن الحيوان بإدراكه للحقائق الضرورية والأبدية،

---

(١) مقدمة ابن خلدون، دار الكتاب العربي، ص٧٩٧.

فهي التي تولد فيه العقل والعلم، وتسمو به إلى معرفة ذاته، ومعرفة الله.

"Monadolog" وقد انتشر هذا المعنى في الفلسفة الحديثة بتأثير "كانت" والعقل هي الملكة التي يحصل بها للنفس علم مباشر بالحقائق المطلقة، كذلك[1]يطلق لفظ العقل أيضاً على مجموع الوظائف السيكولوجية المتعلقة بتحصيل المعرفة مثل:

١. الإدراك.

٢. التداعي.

٣. والذاكرة.

٤. والتخيل.

٥. والحكم.

٦. والاستدلال، ويقابله في الفرنسية لفظ "Intelligence" ويرادفه الذهن والفهم وهو مضاد للحدس والغريزة. أما ملكة الفهم السريع فتسمى ذكاء[2].

العقل العلمي والعقل المحض عند كانت

"Raison pure et raison pratique"

ويطلق كانت على هذين الإصطلاحين على كل ما هو قبلي في الفكر أي على الملكة المتعالية التي تتضمن مبادئ المعرفة القبلية المستقلة عن

(١) المصدر السابق نفسه، ص٨٧.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص٨٨.

التجربة.

فإذا نظرت إلى العقل من جهة اشتماله على المبادئ القبلية للمدركات العلمية كان عقلا نظرياً أو تأملياً، "Raison th'eorique ou "sp'eculative".

وإذا نظرت إليه من جهة اشتماله على المبادئ القبلية لقواعد الأخلاق كان عقلاً عملياً" Raison pratique " والعقل عند كانت معنى أخص، وهو أطلاقه على الملكة الفكرية العالية التي تولد فينا بعض المعاني المجردة كمعنى النفس، ومعنى العالم، ومعنى الله، وهو بهذا المعنى ليس مقابلاً للتجربة، وإنما هو مقابل الذهن أو الفهم، "Entendement" وله ناحية عملية خاصة، وهي، أن مسلمات الأخلاق كمعنى الحرية، وخلود النفس، ووجود الله، متعلقة به[1].

العقل عند لالاند

ويتكون من:

١. العقل المؤِّلف.

٢. والعقل المؤَّلف.

"Raison constituanteet raison constitu'ee'

العقل المؤِّلف عند لالاند، هو الملكة التي يستطيع بها كل إنسان إن يستخرج من إدراك العلاقات مبادئ كلية وضرورية، وهي واحدة عند جميع الناس، أما العقل المؤَّلف فهو مجموع المبادئ والقواعد التي تعتمد

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص٨٩.

عليها في استدلالاتنا، وهي تتغير بتغير الزمان والأفراد، إلاّ أنها تتجه مع ذلك إلى الوحدة، فكان العقل المؤَّلف هو المعقول.

المنطق العقلي عند هيجل

قال هيجل: كل عقلي فهو موجود بالفعل، وكل موجود بالفعل فهو عقلي، والعقلي ايضا هو المنطقي "Logique" والنظري "Th'erique".

العقل والعقلانية

العقلانية "Rationalism" هو ارتباطها بالصفة القريبة "Rational" والإشتقاق يرجع إلى اللاتيني "ratio" ومعناها "reason" والعقلاني "rationalist" وهو الشخص الذي يقدّر قوة الإنسان العقلية، ويؤكد دور وقيمة هذا العقل، ومنطق المحاججة العقلية وأهميتها بالنسبة إلى كل منطق فكري حقيقي، وكان أول بطل وضع العقل في مقدمة أهتماماته هو "سقراط الأثيني" وهو المؤسس الأول للفلسفة، وكانت مهام العقل قبلياً تستخدم من أجل تحليل المعتقدات واخضاعها للمنطق النقدي، ومن أجل المنطق العقلي، ذهب سقراط إلى حتفه في العام ٣٩٩ ق. م. ورفض التخلي عن هذا المنهج التحليلي النقدي، وكان مشروعه الرئيسي هو ممارسة الإستقلالية العقلية[١].

القوة العقلانية

(١) المصدر السابق نفسه، ص٦٨.

يطلق على العقلانية، القوة العقلانية، باعتبارها القدرة في الشيء على إحداث تغيير في شيء مقابل، والقوة هي تفاصيل الإمكان القائم في الشيء والإنتقال إلى شيء آخر، وتأتي القوة العقلانية بمعنى آخر هي:

القوة ← الفعل.

التغيير هو الإنتقال بالقوة ← إلى ما هو بالفعل.

وأرسطو يؤكد أن لفعل هو ← أسبق بالوجود ← مما هو بالقوة.

لأن الفعل لا يأتي ← إلا بواسطة الفعل.

ويؤكد ليبنتز، في مقالة ضد الاسكلائيين إن " القوى الحقيقية ليست مجرد إمكانات، بل يوجد فيها دائماً ميول وأفعال"[١]. والقوة "Force" والقوة تعني ← القدرة ← الشدة ← الطاقة، والضد منها العنف، نقول أن القوة تنقسم إلى:

١. القوة الجسمية.

٢. القوة التفكيرية.

٣. القوة الغريزية.

وقوة القهر المادي، أو قوة بالضرورة والبعيدة عن قوة مقاومة الإرادة.

والقوة بمعنى ← مقابلة الحق وإنها الوسيلة في الدفاع عن الحق أو بالعكس[٢].

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص٦٨.

(٢) جون كوتنغام، العقلانية، تر: محمد منقذ الهاشمي، مركز الأنماء الحضاري، طبعة

القوة هي مصدر الحركة وتفاصيل الفعل.

والقوة في علم الميكانيكا ←هي سبب التغيرات التي تطرأ على الحركة.

والقوة← تفيد حركة الإجسام حركة أو سكوناً.

وهي تتساوى عند ديكارت حاصل ضرب الكتلة × السرعة. "ق= ك س" على حين أن القوة الحية "Force" مساوية عند ليبنتز لنصف الكتلة المضروبة في مربع السرعة "ق = ٢/ ١ك س٢" كما أشرنا إلى ذلك في الصفحة الأولى من هذا الفصل.

القوة العقلية

والقوة "power" تعني مبدأ الفعل سواء كان بشعور وإرادة أو لا[١]أو جانب مادي مثل قوة الأنفجار أو القوة التي تؤكد المعنى مثل قوة العقل.

مفهوم القوة عند ديكارت

قال ديكارت: إن قوة الإصابة في الحكم وتمييز الحق من الباطل ... واحدة بالفطرة عند جميع الناس[٢]وقد وضع ديكارت أربعة قواعد عقلية تستند إلى مفهوم القوة.

إلا أقبل أي شيء على أنه صحيح إلا إذا عرفت بالبينة أنه كذلك،

اولى، ١٩٩٧، ص١٣.

(١) د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢، منشورات ذوي القربى، طبعة أولى، ١٣٨٥، ص٢٠١، ص٢٠١.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص٢٠٢.

أعني أن أتجنب بعناية الإندفاع واستباق الحكم "prevent"، وإلاّ أدرج في أحكامي إلا ما يتجلى بوضوح وتميز بعقلي، بحيث لا يكون لدي أي مجال لأن أضعه موضع الشك.

إن أقسم كل صعوبة، أفحص عنها إلى ما يمكن أن تنقسم إليه من إجزاء وما يحتاج إليه من أجل أن يكون حلّها أيسر.

إن أسوّق أفكاري بالترتيب مبيتا من الأمور الأبسط والأسهل في المعرفة ابتغاء الصعود منها شيئا فشيئاً، كما لو كان ذلك في درجات، حتى معرفة أكثرها تركيباً، مفترضاً أيضاً وجود ترتيب بين تلك التي لا يسبق بعضها بعضا بالطبع.

هي أن أقوم في كل موضع بتعدادات كاملة، وإعادات نظر عامة بحيث أتأكد من كوني لم أغفل شيئاً.

من جانب آخر، فإن ديكارت لا يقر بالقوة الفعالة إلا للمنظومة الفكرية وهذا هو المطلوب، أما ليبنتز فيؤكد سريان القوة في كل أنحاء الوجود العقلي وكذلك المادي، وكانت في المرحلة الأخيرة من منطقه الفلسفي نزع إلى توكيد الديناميكية مع الوجود، إذ رأى إن المادة يقوم جوهرها داخل العقل المشترك لقوتين أساسيتين، والاختلافات في كثافة المواد إنما ترجع إلى الاختلافات في ترابط القوى الأصلية للجذب والتنافر.

والمادة لا تملأ المكان بواسطة عدم قابلية التداخل، وإنما عن طريق القوة الطاردة التي تختلف باختلاف المواد" كانت" يؤكد في منظومته الفلسفية، إن القوة هي القدرة على تغيير الحالة الباطنية لمواد أخرى،

والقوة آلية تقاس بحسب مربع السرعة، أما القوة الميتة فتقاس بالسرعة البسيطة وبهذا أراد التوسط بين "ديكارت ـ وليبنتز" إن قوانين ديكارت تخص الجرم الرياضي، أما الجرم الطبيعي ففيه قدرة "vermogen" في ذاته، هي القوة التي من خارج بواسطة سبب حركته كي يتحقق الكبر ذاتياً.[1].

القوة عند ابن رشد

تعني " الاستعداد الذي في الشيء والإمكان الذي فيه يوجد بالفعل" والامكان يتعلق بصفة الشيء الحادث أو المتهيء للحدوث، وإن تمييز الوجود بالقوة عن الوجود بالفعل، هو وجوده في حيز الإمكان موجود بالقوة، وأن الشيء الذي خرج من الحيز الإمكاني إلى الحيز الفعلي هو موجود بالفعل. والفرق بين القوة على الفعل، والقوة المقابلة لما بالفعل.

القوة عند إبن سينا

يقول ابن سينا: " إن هذه القوة الأولى تبقى موجودة عندما يفعل، والثانية تبقى موجودة مع عدم الذي هو بالفعل" ويقول إبن سينا: " وكل جسم فأنه إذا أصدر عنه فعل ليس بالعرض ولا بالقسر فأنه يفعل بقوة ما فيه" قال ابن سينا: " ويقال قوة مبدأ التغيير في آخر من حيث انه آخر، ومبدأ التغير إما في المنفعل وهو القوة الانفعالية، وإما في الفاعل وهو القوة الفعلية" ويقال قوة لما به يجوز من الشيء فعل أو إنفعال، ولما به يصير الشيء مقوما لآخر، ولما به يصير الشيء غير متغير وثابت،

(١) د: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفليسفة، ج٢، منشورات ذوي القربى، طبعة اولى، ص ٢٣٩.

فإن التغير مجلوب للضعف، وقوة المنفعل قد تكون محدودة نحو شيء واحد... وقد يكون في الشيء قوة إنفعالية بحسب الضدين ... وقوة الفاعل قد تكون محدودة نحو شيء واحد بقوة النار على الإحراق فقط، وقد تكون على اشياء كثيرة كقوة المختارين[١].

تعريف الجرجاني للقوة:

وهي: " التي تبعث العضلات للتحريك، الانقباض، وترخيها أخرى للتحريك الانبساطي على حسب ما تقضيه القوة الباعثة " والقوة مفردة مطلقة تعني الملكة "Faculte" وتعني المخيلة في فعل الشيء أي تحقيق رؤية متغايرة حسب تركيبة العقل الذي يستند إلى قوة التغيير[٢]إن قاعدة الشك الإساسية التي أستند إليها ديكارت هي التطبيق الفعلي للرؤية والمنهج للقاعدة التي إختطها "غاليلو" إلا أن هذه القاعدة إبتعدت عن موضوع المعرفة ففصلت العلم عن الفلسفة، وأنطلق العلم ليتوجه إلى العالم المادي كشيء مسلّم به، لكن ديكارت أكد رأيه بالقول " إننا لن نتأكد من وجود العالم مثل ما تأكدنا من وجودنا نحن" ولذلك استمر ديكارت في عملية البحث والتحليل في دراسة العالم المادي حيث إختار ديكارت " فلسفة العقل" باعتبار إن العقل يقود إلى المنطق الحقيقة المضمر خلف تلك المظاهر، وقد تحمس ديكارت إلى المنطق العلمي، وأصبح العلم يختبر العالم من خلال الزجاج، وأصبح ديكارت يخضع الأشياء كلها إلى منظومة العقل،

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص٢٣٩.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص٢٠٣.

وكان التأثير في ذلك على شخصية ديكارت، هو إيمانه بالكاثوليكية وقد أبعد ديكارت هذه العقيدة عن منهج الشك، وهذه الأزدواجية أدت به إلى الأنقسام بين العقيدة الدينية والمنطق العقلي، ونتج عن هذا التفكير أن اعتبر إن كل الأشياء الأخرى مثل الحيوانات، والآلات معقدة بلا روح، وهذه نتيجة من نتائج الشطط ثم يجيب ديكارت " لأنني أعرف أنني أحمل روحاً وأنا أفكر لذا أنا موجود"[1] وانطلاقاً من معادلة أبيستمولوجية بأن الروح تعيش داخل منظومة عقلية وتؤثر بطريقة غير مباشرة بالجسد.

وكان الرد من قبل " جلنكس" على النظرية الديكارتية، قال" جلنكس": " لو كان ديكارت جريئاً وصريحاً لحمل شكه إلى أعلى درجات التطرف ولأعلن بكل صراحه:

- بأننا آلات وإن الوعي وهم يقوم بإنتاجه الجسد.
- وأن الأديان كلها وليدة الجهل. وهذا ما أعلنه الفلاسفة الذين جاءوا بعده.
- "كومت" تأسيس المدرسة الإيجابية القائلة بان الدين عبارة عن هُراء.
- "ارنست ماشي" قال: إن الوعي مجرد سلسلة من الإنطباعات المراقبة.
- " واطسون" صاحب النظرية السلوكية للسيكولوجية، يقول:

(١) كولن ولسن، ما بعد اللامنتمي، دار الآداب، بيروت، طبعة أولى، ١٩٦٥، ص٥٦.

مامن سلوكي لاحظ شيئاً يمكن تسميته "وعياً، إثارة، تصوراً، إدراكاً حسيا أو إرادة" .

وقال البعض عن فلسفة ديكارت إنها جعلت الإنسان " إلها" وقد كتب لوك يقول: أن معرفتنا كلها نابعة من خبراتنا. وقد كان رفضاً جماعياً لأداء إفلاطون، إما سقراط فقد قدم رؤيته عن العقل باقناع " عبداً" بقوة العقل من أجل الحرية إنطلاقاً من مفهوم إن العبد يملك المعرفة في ذاته، وعلينا إخراج هذه المعرفة إلى حيز الوعي، وبالعودة إلى افلاطون الذي قال" كل المعارف تكمن في نفوسنا وليس العقل والتصور إلا أداتي المعرفة، والرجل الذي يقضي حياته في غرفة مظلمة يستطيع أن يلّم بكل الأشياء الواقعة في العالم الخارجي، إذ ركز تركيزاً جديدا على عقله"، أما لوك فقد وقف بفكرة المعرفة الداخلية أما "بيركلي" فقد ناقش ما قاله ديكارت من أننا لن نتوصل إلى المعرفة بهذا العالم المادي إلا من خلال العقل، بسؤال جديد هل نفترض وجود العالم المادي على الاطلاق؟ وينتهي "بيركلي" إلى نتيجة مفادها:" إن الأشياء لا توجد إلا حين ننظر إليها، أو على الأقل قد ظهر لولا وجود الإله الكائن في كل مكان وينظر إلى كل الأشياء" وهذه خلاصة لرؤية دينية صرفة عند "بيركلي"[1] لقد واجه المنطق الفلسفي بعد هيوم موقفاً ضعيفاً، ابتداءً بيقين ديكارت وأجابة هيوم عليه" ذلك لا يعني أنك موجود على الاطلاق" إضافة إلى خلاص "بيركلي" من عالمه الموضوعي وتخلص هيوم من المنطق العقلي، فقد أثبت هيوم إن العقل هو عبارة عن غابة شب فيها حريق

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص٥٧.

والنهاية معروفة هو نهاية كل شيء[1]، وإن نظرية الشك الديكارتية أبقت كل الأشياء مكانها ثم جاء "كانت" ليتخذ موقفاً يحدد فيه المهمة الرئيسية لأنقاذ المنطق الفلسفي من تلك التشاؤمية التي أحدثها هيوم من الناحية الإخلاقية.

هيوم والمنطق العقلي

ديفيد هيوم بدأ بالشك الديكارتي من الناحية التحليلية ثم واصل المسيرة ليؤيد " لوك وبيركلي" بأن المعرفة تأتي نتيجة لعملية التجريب وليس من منطلق الأفكار العامة ولا وجود للحالة السيكولوجية، وإن الوعي هو عبارة عن فيض من الإدراك الحسي، وإن البشر هم مجموعة من الأحاسيس من الناحية السيكولوجية، وإن ديفيد هيوم توصل إلى نتيجة هو أنكار المسبب وإن تفاصيل الاستدلالات المتعلقة بأمور الواقع مبنية على علاقة العلّة والمعلول وهي العلاقة الوحيدة التي يمكن ان تتجاوز الحواس، وأن مصدر المعرفة هو التجربة وإن الانطباعات والأفكار يتم التمييز بينهما وذلك بالمعرفة الدقيقة لمقدار القوة داخل العملية الذهنية، وعليه فإن الإدراكات هي التي تنطوي على مقدار من القوة وهي التي تشكل الإنطباعات وداخل هذه الانطباعات تتشكل الأحاسيس والعواطف والانفعالات. أما الأفكار فتبقى تلك الصور الواهنة والباهتة لتلك الانطباعات. وقد تم التأكد من إن المنطق العقلي يقوم على محورين أساسين فيما يتعلق بنظرية المعرفة:

- الشك في قدرة تلك الحواس على أنها وسيلة لنقل المعارف

(١) المصدر السابق نفسه، ص٥٨.

الضرورية عن العالم.

- أن العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة.
- معرفة الطبيعة الجوهرية عن العالم يأتي عن طريق الإستدلال العقلي دون اللجوء إلى أية مقدمات تجريبية.
- والمنطق العقلي، هو عبارة عن خلاصات لنظرية المعرفة وخلاصتها بأنه لا يمكن أستنباط الكلية والضرورة، وهما صفتان منطقيتان ملازمتان للمعرفة من التجريب، إنما يمكن استنباطها من منظومة العقل فقط.
- والمنطق العقلي هو الذي يشكل نظرية المعرفة ويكوّن جزئه الأكبر ليأتي عبر التأمل العقلي النظري، واوضح مثال على ذلك ما نجده في المنطق، والرياضيات لأنهما تشكلا بمعرفة يقينية[١].

والعقل عند هيوم لم يك شيئاً، إنه آلة يستمر عملها وفق الإدراكات الحسية، في نظر "كانت" فإن العقل هو المحور وهو كل شيء لأنه يضيف الفراغ والوقت، وإن ديكارت أقر بأننا لا نعرف العالم الخارجي، وأن ما نعرفه هو إنطباعاتنا، فالعقل هو الزيادة الدائمة في مداركنا الحسية، وهذه الإضافات تنقسم إلى أثنتي عشرة مرتبة وتتضمن:

١. اللون.

٢. الشكل.

---

(١) د: أنصاف حمد، «المعرفة والتجربة عند هيوم»، وزارة الثقافة السورية، دمشق، طبعة أولى، ٢٠٠٦، ص٢٨.

٣. المقياس
٤. الرائحة.
٥. الحالة.

والطريقة الوحيدة لمعرفة هذه الإنطباعات، هو خضوعها لهذه المرتبات ويتم تنظيمها بدقة حسب الترتيب للفراغ والوقت، ولما كان " كانت لم يصل إلى الحقيقة في مناقشاته حد التطرف كما فعل ديكارت وبيركلي، إذاً لماذا نفترض أن هناك حقيقة إذا كان بإمكان العقل صناعة أو أختراغ الحقيقة، وفق هذا المقدار من الوعي؟ وإذا استطاع المنطق العقلي خلق هذا العالم وأن ١+١ = ٢ ليس بالضرورة أن تكون الحقيقة، وعلى هذا الأساس بأمكاننا إنكار شعورنا الديني ومعتقداتنا واعتبارها وهماً في منظومة العقل ولكن الهفوة التي ارتكبها " كانت" هو أنه استطاع ان يعيد الدين إلى مكانه السابق بأمر عقلي واحد، إن الانجاز الذي تركه " كانت" شكل خطوة لمراجعة الإدراكات التأريخية وقوة حتميتها. وحين بدأ غاليلو باختياراته، كان أول ما تحدث عن الصفات الأولية والثانوية، حيث جاء الشكل، والمقياس، والمقدار تأتي ضمن المرحلة الأولى وهي الصفات الأولية الموجودة في الطبيعة، اما الصفات الثانوية فهي، اللون، والتركيب، والرائحة وهي التي يضيفها العقل كما مر بنا قبل قليل[1]. وبعد مقدمة " ديكارت" الفلسفية في منظومة الشك الكلي أو الشعور بأن تطبيق حقيقة العقل بهذه الرؤية أو الطريقة على ذلك العالم، إنما ينتج إشكالاً جديداً، ونحن نعتقد بأن "كانت" قاد

(١) كولن ولسن، ما بعد اللامنتمي، دار الآداب، بيروت، طبعة اولى، ١٩٦٥، ص٦٠.

الفلسفة إلى طريق مسدود، بسبب هذا العالم الشائك والمعقد حتى لم يخضع إلى العقل المشوش، وهناك محاولات لتطبيق الطرق العلمية على الوضع الأنساني، فكأننا أمام استبداد في عمق الفهم للاشياء وقد أوغل "كانت" في منظومته العقلية ورأى "كانت" بأن العقل هو الذي خلق جميع القوانين المعروفة الآن، قوانين الطبيعة، وقوانين الفكر، وقوانين التفكير والمنطق، وقد خيل إليه بأن الفلسفة يستيحل أن تستمر في هذا الاتجاه لأن "كانت" انطلق من نقطة بحثه لفلسفة العقل المحض إلى دراسة الأشياء العملية الأخرى.

بيركلي والصفات الأولية

ينطلق "بيركلي" من أن الصفات الأولية تقع ضمن إضافات العقل لكي يبقى السؤال هو مقدار ما وضعه ديكارت في مقدماته الفلسفية في "الشك الكلي" وفي التطبيقات العقلية على عالم متحرك، ولكن قبل محنته كان "لكانت" رأي يقول: إن العقل خلق كل القوانين المعرفة كما قلنا، القوانين الطبيعية وقوانين المنطق واعتبر أن الفلسفة لا يمكن ان تسير بهذا الاتجاه وكان لكانت فلسفة عقلية تنطلق من منظومة عقلية محضة عند دراسته للأشياء ودراسته للظروف " الذاتية والموضوعية" وقد استنتج بان حقيقة الإنسان تمتلك قوة الإرادة المطلقة، وهي أهم القوانين المتعلقة بالأخلاق وإن هذه الأنسجة السسيولوجية هي التي تضعنا في عملية توافق مع الآخرين من الناحية الفعلية، وقد أثر هذا الأمر على محنته ولو بشكل معاكس، وقد كتب محنته كتاباً سماه "حرفة

رجل" وقد كتبه في العام ١٨٠٠ وهو البحث عن المشكلة بكاملها.[١]

بين كيركيفارد ونيتشه

لقد اعاد كيركيفارد الفلسفة إلى الثنائية الإغريقية القديمة، وكان الغموض الديني الذي لف الفلسفة، وقد اقنع الآخرين ومنهم سقراط من منطلق محور يؤكد فيه بأن:" الجسد عدو التفكير الصافي ولهذا كان الهدف الأول للفلسفة وهو الهدف المتسامي عنده هو " الموت". وقد أكتملت الحلقة الفلسفية وتراجعت الرؤية في حركة الإرتقاء للفلسفة، ومن نتائجها:

هو إن كيركيغارد قد أعاد النظرية الإفلاطونية بعد أن أعاد تشكيلها من جديد، ويعتبر كيركيفارد وهو المؤثر الرئيسي في وجودية القرن العشرين، ويعتبر نيتشه هو خالق الوجودية أيضا مع كيركيفارد، غير أن مشروعه الفلسفي لم يكتمل بسبب إصابته بالجنون وبسبب النتيجة الموضوعية لقلب الإفلاطونية، كي تصبح أشياء ذلك العالم المحسوس هو عالم الحق بالنسبة إلى نيتشه، ثم تصبح معه أشياء العالم المافوق ـ حسي في مجمله عالماً وهمياً وربما في الصياغة الثانية للحدث الوجودي، ربما كان لا يجب، إذن، انتشال نيتشه من تلك القراءات الهايدجرية، وإنما بالعكس فتحه لها والإنتماء بلا تحفظ إلى هذا التأويل الانطولوجي بعد احتياجه إلى امتلاك الأصول الهرمينوطيقية والرجوع إلى نشأة المعرفة والأصل الذي صدرت عنه.[٢]

(١) المصدر السابق نفسه، ص٦٤.

(٢) د.: علي الحبيب الغريوي، «مارتن هيدجر نقد العقل الميتافيزيقي»، دار الفارابي،

لولا إصابته بالجنون لكان نيتشه في مقدمة الفلاسفة وخالق عظيم للفلسفة، وهو يناقض التفكير الهيجلي ويسمو في ذلك التشاؤم الإغريقي، وهو الذي يرتفع إلى أعلى من ذلك التفاؤل الهيجلي المحدود، وكان نيتشه هو خليفة هيجل لولا الجنون أولاً، ولولا فصل المنطق التفكيري عن عالم التاريخ، وقد تأثر نيتشه بأستاذه " شوبنهور" الذي فلسف قاعدة أختبارية تقول: " حيوان سعيد أو إله معذب" إلا ان نيتشه رفض تلك العقلية البوذية "لشوبنهور"[1] ولا ننسى أن نيتشه هو مؤلف فلسفة القوة في القرن العشرين، ونيتشه يدعو إلى رفضه الماضي دون تحفّظ وأنه يرفض كل منقول ويدعو إلى كل تحول جذري، وفي هذا يصل الإنسان الأروبي إلى تقاطع طرق، وهو عكس هيجل الذي عمل على فهم كل تاريخ العقل، ولكن على طريقة تطور كل مراحله، أعيد التفكير بسباقاتها، وكان رأي هيجل هو تقويم كل مرحلة منها وفق قانونها الخاص، ولكن هيجل ونيتشه هما الشعور التاريخي للغرب، وكلاهما يقف في مقدمة دائرة المفكرين الأوائل اليونانين وكلاهما يعود إلى الإصول وهما " هيرقليطي النزعة" والعلاقة بين هيجل ونيتشه هي العلاقة بين النعم تقبل كل شيء ولا التي تعارض في كل شيء وهيجل يعمل على إعادة التفكير في كل الأطوار من الفهم الإنساني لعملية الوجود وتكميلها، والجمع بين كل المتناقضات من الناحية الميتافيزيقية بحيث تكون في بوتقة واحدة، وقيادة هذه المرحلة التأريخية وعلى هذا

طبعة اولى، ٢٠٠٨، ص٣٥٣

(١) كولن ولسن، ما بعد اللامنتمي، دار الآداب، بيروت، طبعة اولى، ١٩٦٥، ص٧٤.

النحو إلى مرحلة متكاملة، ولكن في نظر نيتشه، فإن هذا التاريخ يشكل إنحرافاً عن المسار وهو يعارضه ويحاربه لأنه تاريخ غير عادل ويتهمه بسوء الظن، وانه يتجلى لنا مليئاً بالمنطق العقلي، لكنه يحمل الكثير من المكر والدهاء والانهزامية ونيتشه يحارب الماضي وعلى جبهة واسعة، أي أنه يناضل ليس فقط ضد المنقول (tradition) الفلسفي بل ضد الدين وضد أخلاق التقليديين ونضاله يتخذ شكل النقد الواسع للحضارة[1]وبعد ان نشر " داروين" النظرية النشوئية حاول نيتشه الاستفادة منها حيث صنع منها نظريته الأساسية في الرومانسية الجديدة "بان السوبرمان هو الهدف "ليس النوع البشري، بل السوبرمان هو ما أريد، هو ما سأخلق"، وقد بين نيتشه الضعف الإنساني وقام بتحليل عيوب الفساد وخروقاته في عمليات التفكير المعاصر، ثم قام بشرح " رائحة التقهقر" بعقلية معاصرة، وأعلن بأن القرن التاسع عشر يبحث عن منطق نظري يمكن تبرير خضوعه المفجع لتلك الإمبراطورية، وهو الذي رد على "ديكارت" وسخر منه في تلك الجملة التي تقول: " فكرة التأويل اللاإرادي هي طريق الحقيقة" ولكن نيتشه لم يتخلص من فلسفة ديكارت مثلما فعل هيجل من قبله، وهذا ما شتت أفكاره فكان للألم السيكولوجي الذي ألم به فأدى إلى اهتراء صحته الحدسية، فكانت فلسفته هي تمجيد للإرادة الحرة التي واجهت الجدار العنيف وهو جدار فكرة السوبرمان التي قابلها البعث الخالد، فكانت مهمته

---

(١) د: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفية، ج٢، منشورات ذوي القربى، طبعة أولى، ١٤٢٧، ص٥٠، نقلا عن « فلسفة نيتشه، ترجمة فرنسية، باريس، ١٩٦٥، ص ٩، ص١٠.

صعبة ففشل، إضافة إلى أصابته بمرض السفلس الذي تضاعف بشكل فضيع فكانت النتيجة تشتت قواه العقلية .

واصيب بالجنون وكان موته فاصلة كبيرة في الفلسفة الأوروبية[١] أما مدارج كيركيفارد فبقيت هي الانموذج الإنساني لوجود الإنسان، وقد سمي كيركيفارد هذه المدارج " مدارج على طريق الحياة" وتتألف من:

١. المدرج الحسي.
٢. المدرج الاخلاقي.
٣. المدرج الديني.

فالمدرج الحسي كان أنموذجه " دون جوان"، أو زير نساء، هذه الشخصية المغامرة والمتقلبة في احضان الشهوة وبالاخص "الشهوة الجنسية" أما المدرج الاخلاقي، فهو عكس المدرج الحسي لأنه يقوم على قوانين وحكمة منظمة، وعلى حياة محكمة تضبطها الاخلاق، أما المدرج الديني، فيقوم على المنطق الذاتي في عبادة الله والصمت في هذه العبادة وتحمل الآلام والصبر، والعزلة الفنية بالتأملات، وكان مثله في ذلك حادث النبي إبراهيم الذي أمره الله بذبح أبنه وهو غير جائز أخلاقياً ولكن الطاعة لله، ولهذا لم يتردد إبراهيم في ذبح إبنه إسماعيل، لكن هذه الطاعة هي التي أدت إلى نجاة إبنه إسماعيل. والمثل الثاني في هذا المدرج الديني هو صبر النبي أيوب الذي ينمي في الإنسان القوة،

---

(١) كولن ولسن، ما بعد اللامنتمي، دار الآداب، بيروت، ١٩٦٥، ص٧٥، ونقلا عن كتابه « إرادة الحقيقة».

والإيمان المطلق بالله، وهذا النسق من الصياغة للواقع وانتقالاته وتحويله إلى نسق كلي كما هو الحال في مثالية وكما فعل هيجل وهذا يؤدي قطعاً إلى القضاء علي ذلك الوجود الذاتي والشخصي ينبغي إلا نفكر كما فكر وصنع هيجل حين جعل الفكرة الأساسية في الدين المطلق تقوم على وحدة الطبيعة الإلهية مع الطبيعة الإنسانية، لأن هذا يؤدي إلى القضاء على الاثنين. بسبب قوة الخلط بين الأثنين، وعليه يجب التمييز، وفي رسالة الدكتوراه التي حصل عليها كيركيفارد بعنوان " إلتهكم" وكان نموذجه في ذلك سقراط، "والتهكم" هو نوع من الإزدراء لكل مظاهر الحياة. فكان يحذر من:

- الحد الزائف في الحياة البرجوازية.
- والجد الزائف في فلسفة هيجل.
- ومن العبقرية الزائفة للوجود الرومنتيكي وفي هذا أراد الأنتقال إلى الحرية والروح والوعي الفردي للذات والإنتقال إلى نداء الله، وأن التهكم سلوك باطني للذاتية.[1].

وقد كانت منظومته الفلسفية هي خليط غير متجانس من التفاصيل الشخصية العاطفية ثم التأملات الفلسفية، والكتابات الأدبية التي تتعاقب لتشكل أجناساً أدبية وفي يوميات، وصور نقدية إضافة إلى تفسير للأحلام هذه التشكيلة من الوعي الأدبي تعطينا صورة واضحة لعمق كيركيفارد من ناحية هذه التأملات إضافة إلى خلطة بين الجد

(١) د: عب دالرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، جـ٢، منشورات ذوي القربى، طبعة أولى، ١٤٢٧، ص ٣٤٣.

والهزل وفلسفة التهكم والعرض الذي يغلب عليه التنسيق في عرض مذهبه الفلسفي، وكانت المحصلة في ذلك إنه من الصعب أن تقوم بعض مذهبه الفلسفي وذلك لاهتماماته المتعددة في هذه المدارج والصعوبة في تشخيص المعنى الدقيق للفظة المذهب، وهو الذي عمل على إثارة هذا الموضوع خصوصاً ما يتجلى في الفلسفة الهيجلية. وقد أثر كيركيفارد بل هو المؤثر الأول في وجودية القرن العشرين كما أشرنا إلى ذلك. واستمرت الفلسفة الأوروبية بعد نيتشه وبقيت فجوة ديكارت دون ترميم، ثم جاء "ماك" لكن "ماك" أفزعه تسرب الأفكار الميتافيزيقية إلى علم الفيزياء، فحاول أن يسد هذه الثغرة بايجاد منطق فلسفي مادي للعلوم، وتقدمت العلوم وقد شمل هذا التقدم الفيزياء والحساب، والسيكولوجيا، فكان الوعي الفلسفي هو محور هذا التطور لتعرية المفاهيم المادية وخطورتها، وقد تبنى هيوم هذه الفكرة ولكن الأساس كان تأثير " ماك" وهو نقطة البداية في إحساسه المؤثر على المنهجية التفكيرية لفلسفة القرن العشرين، فكان تأثيره على كارناب مؤسس الحتمية المنطقية وعلى "ألبرت أينشتاين" الذي استخدم أفكاره لقواعد فلسفية نظرية، وكان للحتمية المنطقية التي يطلق عليها " التطبيق المنطقي بالاختبار أو التطبيق العلمي بالاختبار " وهي أهم الحركات الفلسفية في القرن العشرين باعتبارها منطق تطوري واعي لنزع وإيضاح ذلك التناقض الذي خيم على فلسفة القرن التاسع عشر استناداً إلى فلسفة " ماك" بإطار هذا القانون: " الزم المنظور أو ذلك الذي يمكن أن يتغير بالمنطق" وباختفاء الثنائية الديكارتية، أسدل

الستار عن مرحلة جعل فيها العقل هو الشبيه بمنزلة فضائل نقيض نظرية " كانت" هي النسبية[1] ومن خلال التحليل للأفكار الأولية لفكرة المعية " = الحدوث في نفس الوقت معا" وهي الفكرة الرئيسية التي تقوم عليها نظرية الزمان الفيزيائي وبشكل خاص عند نيوتن، وقد إنتهى "إينشتاين" من هذه التحليلات إلا أن المعية تختلف باختلاف الإشارة، أي لموضوع الراصدين، وأنه لا توجد معية مطلقة كما أشرتها النظرية المطلقة في المنطق الزماني فتحديد المعية، يكون تبعاً لذلك تحديد الزمان لأن القياس الزماني يقوم على أساس الملاحظة للمعيات في نقاط مختلفة من خواص المكان، وهو أمر نسبي وليس صيغة واحدة للراصدين، وقد سميت النظرية النسبية بالمحدودة لأنها تتعلق بالراصدين فقط بسبب حركتهم النسبية المستقيمة.

النتائج العامة للنظرية النسبية

وإن أكثره يبدو مطبوعاً بطابع الحالات المتناقضة:

١. الزمان النسبي.
٢. للمكان إنحناء.
٣. سرعة الضوء، هي أكبر سرعة ممكنة.
٤. عدم الفصل بين الزمكان إطلاقاً لأنهما يكونان شيئاً متصلاً بالقوة ويسمى " متصل الزمان والمكان" والزمان هو البعد الرابع يضاف إلى أبعاد المكان الثلاثة التي هي:

---

(١) كولن ولسن، ما بعد اللامنتمي، دار الآداب، بيروت، ١٩٦٥، ص ٧٦، ص٧٧.

- الطول.
- العرض.
- العمق.

وتبعا لهذا المنطق العلمي فأن المقياس للزمان يتوقف على إطار الإشارة الذي يوجد به الراصد. والزمان يتوقف على تلك المعايير التي توضع مسبقاً لتحديد تلك المعية والتوالي، من هنا فلا توجد معايير مطلقة بل توجد موضعات على تلك المعايير.[1]

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج٣، منشورات ذوي القربى، ١٤٢٧، ص٤٣.

الفصل الثاني

بين الهرمينوطيقا والتغيير

تمهيد

لقد جاءت نبوءة الفكر الفلسفي بأن الحركة كان أصلها سكون، وأن الأصل للتحرك كان ساكناً بما في ذلك المنهجية الفلسفية في القرن التاسع عشر التي أصبحت قاعدة فكرية وفلسفية بعد أتحادها بالجسد حين إنطلقت من فلسفة التقنية لتعبر عن مشروع الحركة الفلسفية في القرن العشرين، وكان للمجال الفلسفي وهو يقوم بترجمة المنطق إلى مبدأ يتعلق بالوقائع، والمبدأ يعني الإستقرار لهذا التعريف أو لوجه تلك المتغيرات التي تطرأ عليه، والإنتقال يعني عملية تغيير داخل المواضيع نفسها، وتعطينا تجربة العلوم الإنسانية والبيولوجية نظرة متقدمة إلى هذه الحياة، حتى أن الحياة السيكولوجية تم تفسيرها على أنها قابلة للتغيير لأنها تتحرك وفق منعطف التغيير وكأنه نشاط يتركب بأصوله السكونية، وأن

عملية الإتصال الساكنة هي نزوع إلى الاستطلاع والشوق إلى مترادفات الحركة والتعبير عن حركة التغيير، لأنه نشاط لتغيير الأقوال للوصول إلى الإستمتاع بالحركة الجدلية ثانية، هذا الإصرار والميل إلى التقدم في المعرفة للأنطلاق من السكون في اللحظة المناسبة يعطينا حقيقة ما ينبغي أن ينتهي إليه التفكير الابستيمولوجي والمنعطف الذي يؤدي إلى الحركة الجدلية، فالأصل في ذلك هي القوة التي تجذب التحول والتغير داخل لحمة الجسم الذي إنتقل وإتصل وتمتع بلذة ذلك الفعل، حتى جاءت العملية السيكولوجية الحديثة لتعطي الدقيق والمذهل لتلك العلاقة، فهي الإنفصال الذي حدث بين الولادة الابستيمولوجية والإنفصال عن تلك المرحلة الساكنة التي أنتهت باختفاء الثنائية الديكارتية والنمو الذي تحقق بالحتمية المنطقية، بعد أن تبنى هيوم الفكرة الحسية لذلك الإحساس عند"ماك" كان نقطة البداية في عملية التأثير، فكان للحظة السكون والإقتراب من لحظة السكون الثاني، من هنا يأتي التغيير على شكل نقلة بالنسبة إلى السكون، لأن عملية التغيير هو الإسلوب الذي يضع الوعي بحالة متغيرة ليس عملية تناقض تجريدية متعلقة بالمنطق، وهذا أمر يصعب إدراكه وإلى أن يكون المتحرك قابلاً للفهم، فلابد أن يطرأ عليه متغير يجعله مختلفاً عما كان عليه، من هنا يبرز الزمن باعتباره إطاراً يسمح لنا أن ندرك بأن مرحلة التغيير قد أستغرقت فترة زمنية كيما تختلف لما كانت عليه من قبل وعّما أصبحت عليه الآن أي بعد لحظة إدراكها في المرحلة الثانية، لقد كانت عملية التغيير وقد تناولت الأشياء المادية الجامدة، وقد عبر عن هذا التغيير عن نقله في خواص

المكان. فليس كل متحرك هو متغير وفق الضرورة والصيرورة، لكنه يقع التغيير داخل الموضوع الذي أنطلق من A إلى B ثم تحدد مرة أخرى ضمن الحركة الجدلية في A التي مثلت الجمود في أساسها، فإذا تحركت فإن حركتها خارج العملية التركيبية دون عملية التقنية بالمتحرك، وإن الإنتقال في الزمكان كقاعدة فلسفية تعطينا حتمية في المنظور النسبي في التغير، هذا يعني الإنتقال إلى إيضاح المعاني بإستخدام الجوانب المنطقية في الأشياء والتي لا تخضع للجوانب المنطقية لأنها تأتي بلا معنى، وهذه العملية أغرت "كارل ماركس" وأدت به إلى تشكيل نظرية في تفسير التأريخ على ضوء المادية الديالكتيكية وهو نفس التغيير الذي قاده فرويد لإتخاذ الدين كمنعطف رمزي أبوي، وهي إشارة عاطفية تجاه التغيير، إضافة إلى الحتمية الفلسفية المتعلقة بالتحليل المنطقي لمفهوم اللغة، وكان التمثيل الفلسفي للثنائية الكانتية والهيجيلية قد تمكنا من وضع مفهوم للاستعمال اللاشعوي للغة، والمنهجية الفلسفية لهذه الثنائية إستغرقت موضوعاً حسب تلك اللحظات، بحيث تم بحث التعادلية الموضوعية في الزمكان الموضوعي، وتم الإتفاق على حدود التعريف مقابل تلك السلسلة من النقلات كما تدل خواص تلك الثنائية بين سكونية القرن التاسع عشر وحركة التغيير في القرن العشرين، وقد إنطلق العقل عند "كانت" من السكون لقياس حركة التغيير ووحدة القياس في تصور متحرك يقطع هذه الثنائية، وقد عادت حدود التحرك بين ذلك الزمكان، وقد يئست الثنائية الكانتية الهيجيلية من تحديد مفهومي الزمكان باستقلالية تامة عن حركة الوعي بعد نقد العقل

النظري "لكانت" جاء العلم الفيزيائي مبتدأ "بهاك" حيث أثبت نسبة هذين المفهومين خاصة إنطلاقاً من تصور الزمكان نفسه وعلاقة هذه الثنائية بالمتحرك نفسه، كما جاءت به النظرية النسبية عند "إينشتاين" في القرن العشرين بل أن الموضوع جاء على اكثر من هذا، فإن النظرية " الكوانتية" دلت على عمق الأشياء أو بالصياغات المادية، إنما أصبح هو أشبه باللاشيء، وكانت كل تلك التصورات حول الوحدات النووية إعتبارات من مفهوم المنطق الجوهري أو الجزئيات اللامتناهية في الصغر، كل هذا جاء ضمن عملية تغيير، من صناعة الخيال العلمي الذي قام بصناعة أنظمة معرفية داخل حقول مختبرية ولكن دون برهان عن وجود حقيقة قائمة ومستقلة، إن دخول النظام الابستيمولوجي الإنساني وإقراره فلسفياً تم تحوله في المجال العلمي قد أسقطت خاصية ذلك الامتداد وجذوره المرتبطة بالعقل الذي صنعها قبلياً، ثم جعل البحث يتحرر من الإدعاءات الموضوعية المطلقة، وقد إتضح من أن البرجماتية والوضعية المنطقية هما يتشكلان من النسبية، إذاً الحقائق ليست مجردة، وإن كل ناحية فهي تقع في مفهوم النسبية في النظرية السيكولوجية وفي قوانين علم اللغة، وحينما جاء القرن العشرين، كانت الفلسفة كما تركها ديكارت الذي بقي مستريحاً على تلك الأريكة، وما زلنا لم نتقدم باتجاه خطوة متطورة، وأصبحت كل أقوال الفلاسفة منقوصة لآخرين من الفلاسفة أو تجاوزها الفيلسوف بنفسه أو ناقضها بالطرح ومن ثم النسخ التام لأساس الفكرة.

إننا بحاجة إلى رؤية جدلية تعمل على نقلة نوعية لنظرية "نيوتن"

ولإيجاد منطق جدلي جديد يدفعنا إلى إمام، وإننا نستطيع معالجة هذه القضية من الناحية الموضوعية وعن طريق بعض الحقائق التي تعمل بحلقات التغيير على الظهور، من جانب آخر فإن ديكارت هو الذي ترك الحبل على الغارب دون معالجة كما قلنا وهو المسؤول الأول عن الإشكال وعن الإختلال ذلك بتقديمه صرح تلك المغالطة التي إنبنت فوق أرض فلسفية هشة أي لم يكن ديكارت قد تجاوز المنطق الفلسفي بل أشكل في الجانب السيكولوجي بدعوته الفلسفية التي انبنت عن "آلة تفكيرية" وليس وعي تفكيري بالحالة المنطقية وهذا أشكل "فختة" وتأثيره بتلك الحقيقة، وديكارت كان قد رسم منطقاً خيالياً لحياة بالكامل كأنه يقول لنا عليكم أن تثقوا بهذا وهذا ما إنساق إليه "فختة" بطرف من التأثير وبإشكال من تلك المعضلة وبشكل متطرف، وهذا بدوره أدى إلى أن جعل الذين واصلوا المسيرة من بعده يستطيعون إدراك تلك الفكرة العميقة" وهذا الموقف المعرفي قد يسمح بإعادة طرح القضية كما سبق لمفهومي الزمكان، وهذا الموضوع لم يعد ضروري لتحقيق منطق أبيستمولوجي يتعلق بالوجود الإنساني كما وصفه "كانت" "[1] والذي يسمح به بطرح مختلف لمفهومي الزمكان وهما لم يعودا إطارين مهمين لتحقيق الموقف المعرفي من الوجود كما برهن عليه" كانت" بل أنهما يشكلان المعرفة الوجودية، أي لا يمكن النظر إليهما خارج منطق المعارف الأخرى والذي تم تشبيهها بحالة

(١) مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، مركز الإنماء القومي، بيروت، طبعة أولى، ١٩٩٠، ص٣٥.

الإيحاء لهندسة المقولات التي أسسها "كانت" داخل العقل النظري.[١]

هيوم والنزعة الحسية

وقد تبنى هيوم "١٧١١- ١٧٧١" النزعة الحسية المغالية، وكان كتابه " بحث في الطبيعة الإنسانية" هذا الكتاب كان منعطفا لهذه الأفكار، يقول هيوم: " كل إدراكات العقل الإنساني ترجع إلى حسيّن متميزين إسمهما الإنطباعات "Impression" والأفكار "Ideas"وتبقى الانطباعات هي الأصل أما الأفكار " فما هي إلا نسخ من إنطباعتنا " لتصبح الأفكار هي مجرد إنعكاسات باهته للإحساسات على مرآة أفكارنا، ولهذا فإن الانطباعات هي الأقوى من الأفكار وهي الأشد تأثيراً، وإن استخدام الذاكرة والخيال، يكون الخيال قد ترتب. ونكر هيوم أن تكون لدينا أفكار عامة مجردة، ويرى أن كل أفكارنا هي عبارة عن أشياء جزئية، يمكن النظر إليها بطريقة جامعة وذلك عن طريق الفاظ كلية، ثم يأتي اليقين من التعرف العياني للمشابهات أو الفروق بين الأفكار أو من العمليات البرهانية التي فيها نربط سلسلة من العيّنات كما هو معروف في الرياضيات، وتأتي المعرفة بالعلاقات العلّية ليس شيء آخر سوى أنه عادة أن تتوقع أن نوعاً من الأحداث يعقبه نوعاً آخر، وقد لوحظ إرتباطه بالأول أي أنه كلما وقع النوع الثاني وقع النوع الأول مع الاختلاف في نمطية الأحداث إلا أن هذه الأسباب تدعونا للشك في صحة المعرفة الناتجة عن ذلك البرهان وتلك الناشئة

---

(١)المصدر السابق نفسه، ص٣٥.

أيضا عن الإحساس، ولهذا تنتهي حسية هيوم إلى الشك بعكس حسيّة "لوك" و"كوندياك" التي تنتهي إلى اليقين، من هنا جاء نعت موقف هيوم من المعرفة بأنه موقف حسي شكيّ[١] وهيوم من أبرز ممثلي الفلسفة التجريبية والتي وصلت بعمليات تصاعدية لما أحدثته آراؤه من تغيير كبير وجذري في الفلسفة التقليدية في النظرية الأبيستمولوجية، وكانت نظريته منعطفاً متميزاً في حركة الفكر الفلسفي التاريخي وكانت مفاهيم هيوم التجريبية عاملاً مهماً في تحريك وتغيير التيار الفلسفي حيث أثر في واقع الحركات الفلسفية الكبرى في التأريخ وكانت الإنطلاقة الكبرى من التحليل للمنطق الابستيمولوجي إضافة إلى ذلك الدور المهم الذي خصصه لتلك الملكات المعرفية بعد أن أهملت، فكان هيوم مقياساً في العمليات الأبيستمولوجية وصولاً إلى نظريته المتركبة على أساس الاعتقاد والتي لم يتطرق إليها أحد قبله إضافة إن آراؤه في العلاقات العلّية ووجهة نظره المعرفية في المنهج التجريبي الذي يستند إلى الاستقراء وهو الانتقال من القضايا الجزئية إلى الكلية وعن وقائع سوف تحدث في المستقبل ولكن عن طريق الملاحظة والتجربة[٢].

أما التجريبية الشكية والتي تتركز في المنطق الحسي، فهي نتيجة من نتائج الاخفاقات التي حصلت نتيجة بقايا المنطق الاستدلالي العقلي الخالص الذي تشكل بدون أية مقدمات تتعلق بالتجريب، لأن "

(١) د: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج٢، منشورات ذوي القربى، ١٤٢٧، ص٦١٤.

(٢) ماهر عبد القادر محمد علي، « فلسفة العلوم، المنطق الاستقرائي»، ج١، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٤، ص١١٦.

لوك" وهيوم كانا قد تأثرا بمنطق ديكارت العقلي، فكانت خلاصة هذا التأثر، هو بقايا شكية حسية مرتبطة بالمنظومة العقلية لديكارت، وأن المنطق العقلي هو الذي يؤسس خواص نظرية المعرفة في استنباط الكلية والضرورة وهما صفتان تتعلقان بالمنطق هما أساس المعرفة ولا يمكن استنباطهما من التجربة، بل يتم استنباطهما من منظومة العقل، استناداً إلى المفاهيم الفطرية التي تمهد لذلك أو يتم ذلك باستعداد مسبّق، وأن هذه الاشكالية مهدت الطريق لكارناب مؤسس الوضعية المنطقية وألبرت إينشتاين " الذي استخدم هذه المنظومة الفلسفية في " النظرية النسبية" كما أشرنا إلى هذا الموضوع في الصفحات السابقة، فالعقل عند أصحاب هذا المذهب هو العنصر الرئيسي الفاعل في نظرية المعرفة، وهو مستقل عن الحس أو التجربة الحسية، وهو مرحلة سابقة لهما لأنه يستند إلى القبلية الكلية، وأن نظرية المعرفة ومن ضمنها العلم هي عبارة عن مفاهيم ومسائل إستنباطية وصورية مستقلة عن التجريب، وأن المنظومة العقلية كانت قد إعتمدت على مفاهيم وصيغ وأفكار فطرية تكمن في العقل، ومن خلال المنطق الاستدلالي الرياضي يصبح حقيقة كلية وثابتة ومطلقة وهو التعبير الحقيقي عن كنه هذا العالم دون الرجوع إلى الملاحظة والتجريب لأن الإدراك الحسي لا يمكن أن يحمل قيمة تصديقية منطقية، والدليل على ذلك ما يحدث في أوهام الحس، أما ما حصل من تقدم في المعرفة فيعود إلى المنظومة الطبيعة للتصور، وهي المعيار العلمي مستندين في ذلك إلى المنطق الرياضي وتراكيبه في تفسير المعنى الميتافيزيقي للطبيعة، وكان وجودهم هذا قد أكدوه من خلال

الرياضيات، فهو الملاذ الوحيد للوصول إلى اليقين، وكان البرهان الرياضي هو الإنموذج الذي يتقدم منظومة المعرفة، وإن الحكم التحليلي القبلي عبر مفاهيم النظريات الرياضية أوصلهم إلى وقائع استنباطية ومرتسمات لحركة الواقع الإجتماعي بالاعتماد على المنطق الرياضي وعلى إلغاء الحركة الجدلية لكي يصل الإستنباط إلى مديات أطول وأبعد وأن الإيمان بقدرة ومقدرة العقل لإدراك تلك الحقائق المرسومة قبلياً والحاصلة بشكل فطري داخل تلك المنظومة الفكرية، كذلك المبادئ والصياغات التي تطلبتها عمليات التفسير، وهي المسار المعبّر عن طبيعة هذا العالم، وأن عملية الإدراك هي محصلة هذا المركّب وكان للقاعدة المتصلة بالحدس الرياضي عند ديكارت تدعو إلى الاستقلالية من كل سلطة إلا سلطة العقل عبر بداهة المعرفة، إلا أن ديكارت في البحث حرر التفكير من سلطة الكنيسة أو المنظومة وإخضاعها إلى سلطة أخرى هي سلطة العقل وإبتعد عن الحس الإيماني بمنطق الحرية في إختيار مناهج البحث، وقد وأصل ديكارت طريقة بحثه في وضع هذه الإشكالية العقلية في صيغ من المعادلات وقام بتقسيمها وتحليلها إلى عناصر يمكن إدراكها بالحدس أو بعملية الاستدلال الواضحة إلا أن هذا التحليل يحتاج إلى تنسيق وتركيب، وقد إستعمل ديكارت من المعادلات للعثور على الأشياء الخفية وإيضاح الخفي بشكل ظاهر وبسيط ثم الصعود ثانية من البسيط إلى المعقد والخفي من خلال التركيب الذي يكمله التحليل ويؤكد برهانه ويتبع ديكارت في عملية التركيب للمنطق الرياضي وليس الترتيب الواقعي الذي يحصل في كنه

الأشياء، بعد تأكد ديكارت من هذه الخطوات بالصلة المطلوبة من المنطق الرياضي في الإستدلالات وإجراء تلك المراجعات باحصائية كاملة وشاملة للتأكد من عملية التركيب وبعدم إغفال شيء من هذه العمليات بالرجوع إلى الاستدلال الاستنباطي لإدراك مكونات تلك العلاقات التي تربط هذه السلسلة الطويلة من المنطق الرياضي في استنباط الحكم النهائي من اليقين وتلاقي ما يحصل للإستدلال من توقفات بسبب مهامه التركيبية. وكان للمنهجية الديكارتية إعتقادية جازمة للسيطرة على جميع مجالات الوعي الابستيمولوجي بما في ذلك الوعي الفلسفي إنطلاقا من حقائق معينة أو مفترضة حيث يتم اليقين منها بشكل مباشر كما هو الحال مع حركة الواقع السسيولوجي أو بديهيات يركزها الوضوح، ثم تجري عليها عمليات إستنباطية من خلال البراهين الرياضية، ويتم الحصول على اليقين ليعادل اليقين الرياضي حتى يصل ديكارت في منظومته العقلية إلى منهج تحليلي يشكل بنسقه استنباطاً دقيقاً، وقد أستندت الديكارتية إلى الفكرة الواضحة وتأسيس المنهج الديكارتي على منطق التحليل لأنه يتميز بمزية جعلنا نرى "كيف تتوقف المعلولات عن العلل" ويبدو أن هذا التصريح متناقضاً، ففي الظاهر يعطي التحليل ما يعود إلى التركيب، إذ لم يتبين مداه المضبوط، فلدينا بحسب رأي ديكارت معرفة جلية وواضحة وقد تميزت بالمعلول قبل أن تكون لدينا معرفة واضحة ودقيقة بالعلّة:

إن وجوده ككائن مفكر تقع قبل معرفة العلّة التي أوجد بها، وإذا كانت المعرفة بالمعلول كوجود ذاتي، يفترض معرفته بالعلّة التي

اوجدته، لكن ديكارت يطلعنا على معرفة مبهمة بوجوده، فمعرفة المعلول واضحة وقد تميزت بالوضوح، فالمعرفة المتميزة بالمعلول تفترض معرفة مبهمة بالعلّة وعكس ذلك، فالمعرفة الواضحة والتي تميزت بالعلّة هي التي تتوقف على المعرفة المتميزة بالمعلول وهذا أساس التأملات وأساس تلك التركيبات وأساس ذلك المنهج التحليلي والمنهج الإستدلالي. هذا يعني أن المنهج كان قد بين لنا كيف تتوقف تلك المعلولات على عللها، إنطلاقاً من المعرفة الواضحة بالمعلول، نوضح معرفة العلّة التي كانت مضمرة وخفية وبذلك فإننا نبيّن أن المعلول لن يكون ما نعرف أنه عليه لو لم تكن له تلك العلّة التي توقفت عليها تلك الضرورة والصيرورة، إن مسألة المنطق الديكارتي يرتبط بصورة أساسية بالكفاية النظرية لتلك الفكرة الواضحة والتي تميزت بالإمكانية العملية، إنطلاقاً من خصوصية واضحة ومتميزة بنتائجها عبر العلّة وأن رأي سبينوزا يقول:"يمكننا أن ننطلق من معرفة واضحة بالمعلول، ولكننا لن نتوصل، على هذا النمو، إلاّ إلى معرفة واضحة بالعلّة، لأننا لن نعرف شيئاً عن العلّة خارج ما نتأمله في المعلول، لن نحصل أبداً على معرفة مطابقة"[1] والمطلوب أساساً من هذا الإصطلاح هو القيام بنقد للمنهج الديكارتي ولطريقة الإستدلال أو منطق التضمين الذي إستعمله لكفايته المزعومة وللواضح والمتميز بعلته. أن الفكرة الواضحة لا تعطينا شيئاً واضحاً، ما لم تكن تؤدي

---

(١) سبينوزا ومشكلة التعبير، تر: د: إنطوان حمصي، مطبعة الف باء الأديب، دمشق، طبعة أولى، ٢٠٠٢، ص١٢٨.

إلى معرفة سلبية للعلّة، ويستدل ديكارت على ذات الشيء ما من شيء آخر، ولكن هذا لا يحدث بصورة مطابقة وبالتالي" لا نفهم شيئاً حول العلّة خارج ما نتأمله في المعلول" إن ما يحدث بشكل كاف من حيث كون العلّة غير مدلول عليها إذاك إلا بأكثر من تعابير عمومية، ولكن بموجب هذا التحميل بأن هناك شيء ما، إذا شيئاً ما هناك وإن هناك قوة ما تتحرك ويدلل عليها "بالعلة" وسبينوزا لا يؤمن بالكفاية الواضحة والمتميزة لأنه لا يحقق نتائج مرضية بالنسبة إلى جدلية العلّة والمعلول عند ديكارت، وإن المضي حتى تحقيق تلك المطابقة في بيان كيفية توقف المعلولات الحقيقية عن العلل هذا لا يكفي بل يجب بيان كيفية توقف المعرفة الحقيقية للمعلول لمعرفة العلّة وهذا هو تعريف المنهج التركيبي. وسبينوزا في كل هذا الشرح الأرسطوطاليسي في نظرية التركيب، ضد ديكارت وهو القانون الذي شرّعه القدامى، أي أن العلوم الحقيقية تمضي من العلة إلى المعلول.[1]

أن ما تحتاجه الفلسفة لكي تصبح ذات معنى ومغزى وموضوع ليس على طريقة ديكارت. لقد إعتقد قديماً بأن الأرض ثابتة والسماوات تدور حولها وهذا الأمر يبدو بسيطاً في إستيعابه، إلا أن علماء الفلك حينما حاولوا توضيح ذلك إستناداً إلى هذا الإعتقاد إكتشفوا أنهم يسيرون في درب مسدود، وحين يأتي ديكارت ويجعل من "أنا أفكر" حجر الزاوية في الفلسفة، يضعنا أمام موقف صعب ويؤدي بنا إلى نفس الفشل الذي أصاب علماء الفلك، بأن الأرض هي مركز الكون وللبحث عن هذه

(١) المصدر السابق نفسه.

الإشكالية، يجب البحث عن أساس المعرفة في مركز الكون موضوعياً ومركز الإنا ذاتياً، وفي كلا الحالتين ينقلنا ديكارت إلى منطق تجريدي لا يحمل منطقاً معرفياً أمام الحلول التي قدمها "وايتهيد" في مجال تكوين المنطق الرياضي وفي مجال فلسفة العلم. في مجال الفلسفة نقسم نشاط وايتهيد الفكري إلى ثلاث مراحل:

- في المرحلة الأولى التي كرسها للأبحاث الرياضية والمنطقية.
- والمرحلة الثانية وقد كرسها لفلسفة الفيزياء.
- أما المرحلة الثالثة فكرسها للميتافيزيقا وللدور التاريخي للافكار الميتافيزيقية في تكوين الحضارة.

لكن الملاحظ من ذلك بعض التداخل بين المراحل الثلاث، بعضها تداخل بالبعض الآخر، المرحلة الأولى سنة "١٨٩٨-١٩١٤" وتمثل هذه المرحلة الأولى، كتابان أساسيان هما "الجبر الكلي" في العام ١٨٩٨، "والمبادئ الرياضية" في العام ١٩١٠، والجزء الثاني سنة ١٩١٢، والجزء الثالث في العام ١٩١٢، وإلى جانب هذا كتب وايتهيد أبحاثا صغيرة مهمة نذكر منها:

"التصورات الرياضية للعالم المادي " في العام ١٩٠٦ .

و"بديهيات الهندسة الإسقاطية " في العام ١٩٠٦.

و"بديهيات الهندسة الوضعية" في العام ١٩٠٧.

وإن محاولة وايتهيد في كتابه الجبر الكلي، هو تنفيذ جزء من البرنامج الذي وضعه ليبنتز حين طالب بوضع علم كلي. يقول وايتهيد في

مقدمة كتابه هذا " ينبغي أن يكون المثل الأعلى للرياضيات هو إنشاء حساب calculus " يسهل عملية التفكير في اي ميدان من ميادين الفكر أو التجربة الخارجية، يمكن فيه تقرير توالي الأفكار أو الأحداث وصياغتها صياغة دقيقة، بحيث يصبح كل تفكير حاد، ليس فلسفة أو تفكير استقرائي أو أدب تخليدي، يصبح رياضيات تنمى بواسطة حساب. في كتاب الجبر الكلي يحاول أن يحدد الأفكار الجبرية التالية: التساوي، الجمع، الضرب ـ على نحو يناسب أيّ جبر، بغض النظر عن القوانين الأكثر خصوصية في الجبر وعن التفسير الذي نعطيه، فكان يرى مثلا أن القوانين التالية:

س +ص = ص+س

"س + ص" +ع = س +" ص + ع" ← مبدأ القوة

س "ص+ع" = س ص + س ع ← نتائج القوة

هي القوانين المشتركة بين كل أنواع الجبر. لكن هناك قوانين أخرى يمكن أن تختلف فيها أنواع الجبر المختلفة مثل القوانين التالية:

س ص = ص س

"س ص" ع = س "ع ص"

س + س = س

وانواع الجبر التي تنتهك القانون: " س + س = س " نسميها عددية "numerical " ويصنفها بدورها إلى أنواع على النحو التالي:

إن الجبر العددي من نوع "ع" هو الذي من عناصره نستطيع أن

نكون الصنف α " الفا اليونانية" بحيث أن:

أي عضوين في α يمكن أن يجمعا ويضربا على نحو مفهوم فهذا يؤكد فلسفةِ القوة.

كل عنصر في كل جبر هو ناتج عنصرين أو أكثر من عناصر α.

كل شيء هو حاصل ع من أعضاء α إذا كان، وفقط إذا كان ينتسب إلى α[1].

وكان في بنية وايتهيد في الجزء الثاني الذي لم يظهر أبداً، أن يبحث في أنواع الجبر الخطي "linear algebras" أو أنواع الجبر من الدرجة الأولى، أما في المجلد الأول الذي نشره فقد تناول أنواع الجبر الذي من النوع العالي وذلك في الأقسام الخمسة الأخيرة من كتابه هذا المقسم إلى سبعة أقسام وفيها يبحث بالتفصيل الدقيق حساب الامتداد الذي أسسه " جرسمن" أما في القسم الثاني فقد بحث في الجبر غير العددي أي جبر المنطق كما وصفه "جورج بول" وفي القسم الأول يبحث في التكافؤ ← في عمليات القوة وايتهيد ينظر إلى التساوي "=" على أنه يعبر عن إضافة تكافؤ، هي أقل من الهوية "identity" وحجته في ذلك أنه لو لم يكن الأمر هكذا لكانت س + ص = ص + س بغير معنى تماماً مثل ع = ع ويقرر وايتهيد في هذا الكتاب أن " تبرير قواعد الاستنتاج في أي فرع من فروع الرياضيات ليس جزءاً من الرياضيات: أنه مهمة التجربة أو الفلسفة. أما مهمة الرياضيات فهي تتبع القاعدة فقط. " ويهاجم

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج٢، منشورات ذوي القربى، طبعة أولى، ١٤٢٧، ص ٥٤٨. نقلا عن كتاب الجبر الكلي لوايتهيد، ص٢.

وايتهيد التصور التقليدي للرياضيات الذي ينظر إليها على إنها علم العدد والكم أو علم الكم المنفصل والمتصل. أما الكتاب الثاني " المبادئ الرياضية" "Mathematic a principia" فقد كتب بالاشتراك مع برتراند رسل وظهر الجزء الأول منه في العام ١٩١٠.

والنصف الأول من هذا الجزء عنوانه " المنطق الرياضي " ويبدا هذا النصف بتحرير لجبر " بول" في أبسط تفسيراته القضائية " نسبة إلى: قضية منطقية" لكن دون اعتبار لـ" ="، " صفر" و" أ" لأنه لا داعي إليها في هذا التفسير واستعملت الحروف "ق" و" ص" "q" "p" وغيرها للدلالة على المتغيرات القضائية وعبر عن عمليات السلب والجمع، والضرب ـ أي: النفي والتبادل، والعطف ـ وهكذا وهذا يدلل على تمركز القوة في أحداث المتغيرات:

p pV q p.q~

ق، ق Vص، ق. ص

وتقرأ هكذا: ق سالبة، ق أو ص، ق × ص [1].

والاثنتان الأوليان منها أعتبرت أولية "PRIMITIVES " أي غير محدودة؛ أما الثالثة محددة باستعمال الأولى والثانية وهكذا لأن الثالثة هي صيرورة القوة:

كذلك حددت "p > q"و"p = q" وحددت هاتان هكذا على التوالي " p Vq~ " و" q<p" وتقرآن: " ق تتضمن ص" وهي

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص ٥٤٨.

تضمين قوة التكافؤ " ق تكافئ ص".

واتخذت القوانين كبديهات صورية وهي:

(pVp) > p q> (Pv q)(p V q) (q V p) ← وهو مرتكز القوة

تكافؤ القوة بالصيرورة ←(q V r) (p V q)] [(q r)]

ثم استنبط منها حوالي مائتي قانون، إستنبطت من هذه البديهيات بوصفها نظريات، وأن كل هذه القوانين والنظريات قد خضعت إلى منطق القوة الذي يبرز كحد أولى من خلال تلك البديهيات أو النظريات أو القوانين وإن طريقة الاستنباط المستعملة على نوعين:

إحلال تعبيرات ملائمة محل المتغيرات، التي تشكلت بالقوة.

إلغاء الجزء الأول من النظرية أو البديهية من الشكل.

"p > q" إذا كان هذا الجزء الأول نفسه نظرية أو بديهية.

ورأى وايتهيد ورسل أن التعريفات هي إصطلاحات للاختصار فمثلاً "p > q" و "p. q" و "p = q" هي مجرد كتابة إختزالية للصيغ:

(~ p V q ~) .(q V p)و "~ p V q" و "~(~ q~ p V)"

والقسم التالي من الجزء الأول من كتاب"المبادئ الرياضية يتناول"نظرية التكميم" quantification والتكميم الكلي هو خلع مكمم كلي (X)] أو "y" الخ) ويمكن أن يقرأ: "ايا ما كان الموضوع س (أو ص الخ) " فله على عبارة لها صورة التقرير لكنها تكشف عن تكرار "إنابة" للمتغير "س" (أو ص الخ). وهما صفتا المتغير بالقوة

والصيرورة.

فمثلا "س" " س يهم كل إنسان، س يهم سقراط" أما التكميم الوجودي فيقوم في تطبيق البادئة "(($X) ويمكن أن تقرأ "يوجد موضع هو س بحيث أن..." فمثلا قولنا بعض الأعداد الأولية زوجية يمكن أن يعبر عنها هكذا:

"X is a prime. X is even$" " X" [(١)].

(– أ س) (س عدد أولي. س عدد زوجي)

ويقال عن الأصناف إن لها نفس العدد الأصلي حين تكون المجال ومعكوس المجال لإضافة الواحد والواحد.

ويكفينا هذا القدر من تناولنا لموضوعات وايتهيد التي تناول فيها مع رسل في كتابهما المعروف " المبادئ الرياضية" خواص منطق القوة في المعادلات الرياضية وهي صياغات شكلت منعطفا كبيراً في تشكيلات القوة الرياضية عبر الرموز والمعادلات ونحن في هذه التشكيلة من الموضوعات نحاول توضيح مهمة القوة في النظرية والقوة في قدرة التغيير في حركة المنطق الرياضي ومن ثم القوة في التغييرات التي تحصل في الوقائع العلمية وعلى مستوى المنطق الرياضي.

وقد اسهم رسل في بناء وتطوير التفكير المنطقي وتأسيس مبادئ رياضية تتناسب وحركة التطور ضمن الوضعية المنطقية، وقد اسهم وايتهيد ورسل في تأسيس المنطق الرياضي الحديث على نسق تركيبي

(١) المصدر السابق نفسه، ص٥٤٩.

متكامل، وقد أستفاد رسل من نظرية أرسطو المنطقية خاصة في الإستنباط، وكانت الرؤية المنهجية متركبة رمزيا، وكانت المهمة النظرية لدى وايتهيد ورسل هو قيام نسق إستنباطي "Deductive System" وقد أستفاد الإثنين من نظرية الرواقيين المنطقية ومن إسهامات "ريمو ندليل وديكارت وليبنتز ودي موجان، وهاملتون، وبول، وبيانو، وفريجة" وكان عليهما أن يطورا المفاهيم والدراسات الخاصة بالمنطق، وقد كان عليهما أن يبحثا عن منطق للقضية وهو أساس العملية أي وجود من يتحدثا عنه على هيئة قضية شرطية عامة على أنها متصلة، وقد ترتب على هذا المشروع نتائج صعبة وخطيرة وفي دوائر كثيرة من دوائر البحث المنطقي، وكان عليهما أن يؤسسا " اللجستيقا" وإن يضعا النسق الذري وصياغته على هيئة نسق إستنباطي وأن هذا النسق يحتوي على المسلمات والتعريفات التي يشتق منها سائر القضايا وأنواع تلك الثوابت ولقيمتي الصدق والكذب بالنسبة إلى دالة السلب "negation" ودالة الفصل (disjunction) ودالة الوصل (conjunction) ودالة التضمن (implication) ودالة الإتقاق (incompatibility) والتي أحلها رسل محل دالة التكافؤ بعد أن أشار إليه "شيفر" وهكذا إستفاد رسل من الإسهامات السابقة، لكنه عدل وتجاوز المنطق التقليدي ثم قاما هو ووايتهيد بتشييد كامل الأسس للمنطق الرياضي، وقد أستعرضا المرحلة الأولى من الأبحاث الرياضية لوايتهيد بعدها انتقلنا إلى رسل بحث أسس المنطق الرياضي، وبالنسبة إلى الملاحظات النقدية التي ترجمها رسل في نقد المنطق الأرسطي، وهذا

رأي التقليديين منهم بأن المنطق هو صورة القضية الجميلة كصورة أساسية، وأن التقسيم الرباعي الذي قدمه أرسطو للقضايا هو صورة الموضوع ـ والمحمول، ثم أنتهوا إلى حصر القضايا في أربعة صور رئيسية.

- الجزئية السالبة والتي صورتها "بعض A ليست B".
- الجزئية الموجبة والتي صورتها "بعض A ليست B".
- الكلية السالبة والتي صورتها " كل A ليست B".
- الكلية الموجبة والتي صورتها " كل A هي B". ← منعطف التكافؤ.

وفي إطار هذا التقسيم للقضايا الحملية كما عند أرسطو فهو يستند أما إلى الكم أو إلى الكيف. وفي رأي رسل وأستناداً إلى البحث المنطقي الأرسطي وأخذ أراء، بيانو، وفريجة أن تقسيم القضايا على هذا النحو خاطئ من الأساس لأن القضايا ذات الصورة "كل A هي B" ليست حملية بالمعنى الدقيق لكنها تعبر عن علاقة بين محمولات. وهذه القضايا في جوهرها تعتبر قضايا تحليلية "Analytic propositions" لأنها تعبر عن علاقة تقوم بين A، B أي بين محمولين. إذاً ما هو موقف رسل من القضايا العامة؟[1] وكان لموقف رسل من القضايا العامة وفي أكثر أبحاثه قد إستعرض وبشكل شامل لهذا الموضوع، حيث تضمنت المحاضرة الخامسة من سلسلة محاضراته عن فلاسفة الذرة المنطقيين.

(١) د. على عبد المعطي محمد، أسس المنطق الرياضي وتطوره، دار الجامعة المصرية، ١٩٧٥، ص١١٦.

" The Philosophy of logical Atomism

من هنا يرى رسل أن القضية العامة لا تتضمن تقريرا وجودياً، ذلك لأنه إذا قلنا أن كل الإغريق ناس، فأنه لكي تصبح هذه القضية منطوية على تقرير وجودي فلابد أن تضاف إليها جملة "يوجد إغريق وإذا لم يكن إغريق، فإن كل من القضيتين " كل الإغريق ناس" لا واحد من الإغريق إنسان " صادقتان معاً.

وإن الصورة التأملية في القضية العامة عند رسل هي أن القضية الصحيحة هو أن "كل الإغريق ناس" وإن كل إغريقي يستلزم أيكون إنسان، وعلى هذا النحو يتبين لرسل أن صورة القضية العامة إنما هي تأخذ مضموناً شرطياً متصلاً "Hypothetical conjunction" وأن أصحاب النزعة الأرسطية قد أخفقوا في العملية الإدراكية للتمييز لأنهم أفترضوا أن كلا القضيتين الجزئية والكلية، يتشكلان من تقرير وجودي لأفراد الموضوع، بينما أن " سقراط فانٍ" تنسب تلك المحمولات لموضوع مسمى، في حين نجد القضية هو أن " كل الإغريق فانون" وهي تعبر عن علاقة بين محمولين:

١. فان.

٢. أغريق، وبهذا فقد إشار رسل إلى أن " برادلي" قد أدرك أن القضية العامة هي في الحقيقة شرطية متصلة " وتؤكد مضامين القوة"[1] من جانب آخر فإن الإستدلال من الناحية الموضوعية قد قسم إلى قسمين:

(١) المصدر السابق نفسه، ص١١٧.

- الاستنباط.
- الإستقراء: ولكل من المنهجين الإستنباط والإستقراء طريقة في البحث.

والاستنباط: هو كل إستدلال لا تكبر نتيجة المقدمات والتي تشكل منها ذلك الاستدلال، ففي نتائج الدليل الاستنباطي تكون المحصلة دائماً مساوية أو أصغر من مقدماتها، فنقول: محمد إنسان، وكل إنسان يموت، إذا محمد يموت.

ففي هذه المعادلة إستنتجنا بطريقة أستنباطية أن محمداً يموت إن هذه القضية الجزئية هي أصغر من مقدماتها لأنها تخص فرد أو شخص هو محمد، بينما المقدمة تقول: كل إنسان يموت فهي شملت الناس جميعاً، وهنا يتخذ المنهج التفكيري في هذا الاستدلال طريقه من العام إلى الخاص، فهو يسير من الكلي إلى الجزئي، ومن الموضوعي إلى الذاتي ومن المبادئ العامة إلى الخاصة، وبتحقق بهذه القضية، هو أن المنطق الأرسطي يطلق على هذه الطريقة " القياس" وإن الطريقة القياسية هي الصورة الدقيقة والنموذجية للدليل الإستنباطي، أن المراد من هذا الأستقراء هو: كل أستدلال تكون محصلته أكبر من المقدمات التي ساهمت في تكوين المنطق الأستدلالي، من هنا كان التحقق من المجرى الفكري في الدليل الاستقرائي وهو المعاكس له في الدليل الإستنباطي الذي يقوم باصطناع الطريقة القياسية في حين يسير الدليل الاستنباطي وفق المنطق القياسي، من العام إلى الخاص، وهو خلاف الدليل الاستقرائي الذي يسير من الخاص إلى العام.

إن اكتشاف الإنسان للثغرة في تركيبة الدليل الإستقرائي دون وجود هذه الثغرة في الدليل الإستنباطي، في العملية الإستنباطية يتركز استنتاج النتيجة من كشف المقدمات دائماً على قانون عدم التناقض، ويستمد ذلك المبرر المنطقي من النتيجة الاستنباطية، فهي تساوي مقدماتها أو أصغر منها، يجب أن تكون النتائج صادقة إذا كانت المقدمات صادقة، وإننا نخلص إلى نتيجة بأن الاستدلال الاستنباطي يكون صحيحاً من الناحية المنطقية على أساس قانون عدم التناقض، أما في الحالة الإستقرائية، فإن الدليل الإستقرائي يتحول من الخاص إلى العام لأن النتيجة في الدليل الإستقرائي أكبر من مقدماتها وليست مستنبطة منها، وهكذا نستنتج أن المنهج الأستدلالي في الدليل الاستنباطي هو سلّم منطقي يستمد كل مبرراته من قانون عدم التناقض.

نعود آلان إلى المنطق الرياضي عند رسل حيث إتضح من خلال هذه المناقشة أن رسل حدد موقفه من المنطق التقليدي، بأن هناك ثمة عيوب أراد رسل أن يحدد موقفاً دقيقاً منها ثم يأتي بالجديد.

النسق اللوجستيقي

والذي تمثل في تبني صورة القضية الذرية كصورة أساسية تقوم عليها منظومة الرياضيات، ورسل وضّح ذلك في نظرته للعالم على أساس بديهي، بأن العالم الخارجي، يتكوّن من أشياء كثيرة وذات كيفيات وعلاقات، وهذه الأشياء عبر عنها رسل في القضايا المتعلقة بالنسق الذري، وقد ضمنها رسل تصنيفات خمس أساسية هي:

١. القضية الذرية.

٢. والقضية الجزئية.

٣. والقضية العامة.

٤. والقضية الوجودية.

٥. والقضية العامة عمومية تامة

ويستند رسل في هذا الموضوع إلى دراسة صورة القضية الذرية، والقضية الجزئية ومن هاتين القضيتين يستند نسق المبادئ الرياضية عند رسل.

القضية الذرية

وهي أبسط أنواع القضايا التي تعبر عن الواقعة الذرية، ويذهب رسل إلى مبادئ الرياضيات إلى تعريف القضية الذرية بطريقتين: فالقضايا الذرية هي كل القضايا التي لا تحوي أجزاء تكون قضايا ولا تحوي مفاهيم، وقد عرفت بأنها القضية التي تنسب صفة من الصفات لشيء ما، أو أن مجموعة من الأشياء تقدم بينها علاقة ما. وما تعنيه القضية الذرية، هي معرفتنا بالعالم الخارجي إلا أن القضية الذرية هي تلك "تثبت أن شيئا ما له كيفية معنية أو أن أشياء معنية لها علاقة معنية" بعملية تغيير في منظومة القوة الذرية، وهذه العملية من النتائج الكيفية للقضية الذرية وعلاقتها بقوة التحول.[1] ولكن رسل في كتابه " المبادئ" يقرر صراحة تلك النظرة العلائقية لأنها أساس " المنطق الرياضي"

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص١٢٦.

القضية الذرية كما يراها رسل: "وفق منطق الصيرورة للقوة"

- هذا أحمر.
- وهذا أسبق من ذلك.
- وهذا مثل ذلك، وقد نأخذ الصورة التالية لأنها تشكل وعي مركز الصيرورة للقوة:

XYZ) ....etc)XY) R٣)X) R٢)R١

حيث تشير:

RR، ... إلى العلاقة Relation تشير.

ZYX ....إلى الأشياء أو الأفراد الجزئية المجودة في الخارج، والجزئي Particular كما يعرفه رسل هو " أي شيء يمكن أن يكون موضوعا للقضية الذرية، في القضية الذرية يوجد لدينا إسم علم proper name وكلمة أخرى ليست أسم علم.

والقضية الذرية إذاً هي تلك التي ننسب فيه صفة من الصفات إلى جزئي، أو أنها تلك التي تقوم على علاقة بين جزئين، إنها قضية تتكون من محمولات بسيطة أو أسماء ومحمولات، أو أسماء وعلاقات[1].

نأتي إلى شرح هذه القضية في رأينا وهي القضية الذرية

إن هذه التجربة المبهمة التي يشير لها رسل، نريد أن نحولها إلى عملية تتعلق بنشأة الكون الأولى، هو أن نقوم بإطلاق أشعة وبسرعة هائلة على جزئيات من المادة في مكان وزمان معينين، وإن كل ذلك يأتي بصورة

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص ١٢٦.

دقيقة ومحسوبة وقد خضعت إلى التجربة مئات المرات وهي مأمونة من ناحية التكوين، وان عملية إنجاح هذه التجربة يقع على الجهد العلمي من قبل علماء الفيزياء النظرية والنووية، وهذا العمل هو تجربة الحلم العلمي وهو خلاصة للنظريات العلمية منذ مئات السنين.

المطلوب؟!

هو معرفة خلق الكون، ماذا حدث في بداية خلق هذا الكون وما هي المادة التي تكون منها؟ وهذا يتطلب معرفة:

- نوع الغازات التي ساهمت في تكوينه؟
- نوعية المادة التي كونته؟
- ترابه ومن أي نوع؟
- وكيف تكوّن هذا الكون منذ ملايين السنين؟
- وكيف أن هذا الكون لازال يسير بضوابط وقوانين جمالية غاية في الروعة؟
- التعدد في هذا الكون من حيث لا يدري البشر ومن ثم إلى حيث لا نعرف نهايته.
- بأية طاقة وبأية قوة أنفطر هذا الكون وما هو مقدار قوته؟
- ومتى صدر له الأمر بأن يكون مكان على هذه الصورة؟
- وكيف أنه مازال يتسع بمنتهى تلك السرعة؟
- وهل ينكفىء على ذاته أو ينكمش أو يرتد ذرة لا نهائية الكثافة قبل أن يكون؟

- وهل هو كون واحد أم أن هناك أكوان لا نهاية لها؟
- كيف كان ميلاد هذا الكون؟
- والعلماء يريدون معرفة لحظة خلق هذا الكون؟

والإجابة في تقديرنا على ذلك، هو أن الكون غير خاضع لمنطق العقل الإنساني الحالي، بدليل أن هناك قوانين ونظم عقلية غير معروفة والإ ما معنى ما حصل وما يحصل من تقدم في العلوم الفيزيائية الذرية والنووية، فهو دليل قاطع على قوة ومنظومة العقل العلمي التي تسعى لمواصلة التطور العلمي، وهناك مراصد فلكية تستلم إشعاعات عمرها ملايين السنين وإذا تم الإتفاق على ذلك فأنه يتم الاتفاق على بداية وجود أكوان متعددة وليس كوناً واحداً فقط.

نعود ألآن إلى المنهجية في المعرفة من خلال صورة الأشياء، تتكون صورة الأشياء من العلاقات المكونة بين أجزاء الصورة، بمعنى آخر أن الصورة حينما تنحل لم تصبح صورة كما هو الحال في صورة الكون، فالرمز المكون لصورة الكلمات، هو تكون صورة عن علاقة بين أجزاء بغض النظر عن تلك الأجزاء نفسها، وقد تكون الصورة في عبارتين مع إختلاف في عملية اللفظ والمعنى " فمدينة جميلة" يعطينا علاقة الصفة بالموصوف وبالرمز ص للصفة، إستطعنا أن نرمز لكل من العبارتين السابقتين بالصورة الرمزية ص(س) ومعناها ص تصف س ومن ثم نلاحظ كيف يتحدان في الصورة رغم الاختلاف في اللفظ أو نقول:

البحر إما مالح أو عذب

الحكومة شرعية أو غير شرعية

فالصورة في كلا العبارتين هي: "س أما ص أو ط"

ثم نأتي إلى حلها وفق الرموز

" س هي ص، وكل ص هي ط إذا س هي ط ← وهو مرتكز القوة، س هي ص وحري بنا في هذا الموضوع أن نقول، أن المنطق الصوري لا يقتصر على المنطق وحده، إنما يمتد ليشمل العلوم كلها، ولكن وفق درجات، فأن كل قانون هو تجربة لعلاقة وقعت بين وقائع طبيعية، بعد طرح الوقائع الجزئية ذاتها والتي وقعت تحت الملاحظة حيث أستخلص منها القانون إن العلوم كلها صورية بمعنى أنها تبحث عن الحس المشترك في الأمثلة الجزئية المختلفة فرجل العلم لا تعنيه المتشابهات الذاتية بعد الفراغ من دراستها، كذلك رجل المنطق يدرس صورة التفكير، كالصورة الفكرية التي ترتبط فيها الصفة بموصوفها مثلا، وبمجرد إدراكه لخصائص النمط من أنماط التفكير، ولا تغنيه أبداً آلاف الأمثلة التي تجري على غرار هذه الأنماط نفسها مما يقع له في حياته اليومية لان تلك الأمثلة الكثيرة لا تختلف إلا في مادتها، فتختلف في نوع الصفة ونوع الموصوف، إلا أنها من الناحية الصورية فتبدو واحدة، والصورة التي تمثل المبنى الفكري وفي شتى الموضوعات هو ما يدرسه عالم المنطق، والصورة يتمثل فيها المنطق وسائر العلوم، ولكن بدرجات، فكلما إزداد العلم في احكامه، إزدادت الصورة الرياضية وتقدمت على الصورة في علم الطبيعة لأنها أكثر تعمياً، بمعنى أن القوانين الرياضية تنطبق على علم الطبيعة كما تنطبق على غيره من العلوم، والجانب المنطقي هو أكثر صورية من الرياضيات لأنه أعلم

منها رغم أن الرياضيات قائمة على أُسس منطقية.[١].

حقائق المنطق الفكري

عندما عرفنا بان المنطق يبحث في الصورة الفكرية، والصورة الفكرية تم شرحها وفق العلاقة الكائنة بين أجزاء الكلام، فالذي يعنينا من حقيقة الفكر، نريد أن نتحقق من الصيغ اللفظية وحصراً الرموز الرياضية. أن عملية التعليل الفكرية تستند إلى عبارات لفظية أي إلى الكلام بشروطه الخاصة، فليس ثمة ما يدعو إلى عملية إفتراض كائن غيبي باطني نسميه العقل لكي نفسر به الصياغة الفكرية، مادام باستطاعتنا أن نعلل الظاهرة التفكيرية بالألفاظ، إن عملية التفكير ما هي إلا رموز نستخدمها، كألفاظ اللغة أو كرموز رياضية ونقوم بتركيبها في صور متعددة، فمنها العبارة اللفظية أو العبارة الرمزية، هذا يعني أن نضع العبارة في عبارة تساويها...

والتفكير الصامت، هو كذلك مجموعة من الألفاظ أو ألفاظ تجري في صيغ تركيبية معينة، وأن تكن هذه الألفاظ في حالة غير مسموعة إلا لصاحبها، لأن حركاتها تكون أضعف من حيث تطورات الحدث من تحرك اللسان والشفتين في صوت مسموع ولكن هناك من التركيبات اللفظية ما فيه تفكير، ومنها ما ليس فيه شيء من ذلك، فأين يكون الفرق بين تلك العبارتين، والمنطق في ثناياه يبحث في صورة الفكر، وعندما نشتت صياغة العبارة التركيبية تصبح كما يلي:

(١) د. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، طبعة الخامسة، ١٩٧٣، ص٧.

- المنطق يبحث في صورة الفكر.
- صورة في يبحث الفكر المنطق

وفي الصياغة الثانية إختلفت العبارة، وكانت الأولى قد دلت على شيء، بخلاف العبارة الثانية، فأن العملية الفكرية هي صياغة التركيب اللفظي أو الرمزي، وكان الفرق بين العبارة الأولى: يمكن فهمها وترجمتها إلى عبارة أخرى تساويها في اللغة نفسها أو في لغة أخرى من خلال الترجمة لأنها تستند إلى صورة وهيكل ويمكن الاحتفاظ بالصورة وتغيير الألفاظ.

أما في العبارة الثانية: فلا يمكن أن نصل فيها أو من خلالها إلى محصلة. ونخلص إلى نتيجة، بأن التفكير شيئاً يضاف إلى الكلام، بل هو خصائص معينة في تركيب الكلمات " أو الرموز" وبعبارة أخرى، ليس الكلام نسخة أخرى من وراء شيء إسمه الفكر، بل الفكر هو الألفاظ نفسها وعملية تركيبها، وفهمنا لهذا التركيب اللفظي وما يعنيه بإمكاننا أن نصوغها في تركيبة أخرى، وفي النهاية تكون هذه الخطوات عبارة عن سلسلة أريد منها تفسير شيء من حركة الواقع السسيولوجي فنشير إليه على أنه هو الأصل الذي يكون الكلام صورته كما هو تعريفنا للمنطق بأنه صورة الفكر، نقول: أن الصورة هي هيكل العلاقات بعد تفريغه من مادة المتعلقات، ومادام الفكر هو العبارة اللفظية أو الرمزية التي توافرت فيها شروط معينة، فقد بات من المؤكد أن مباحث المنطق هو دراسة العلاقات الكائنة بين أجزاء الكلام المفهوم أو دراسة للعلاقات القائمة والكائنة بين القضايا أو بين أجزاء القضية الواحدة. باعتبار أن

القضية هي وحدة الكلام المتعين[١] ومن مفكري هذا العصر في أوروبا ومن أبرزهم " وايتهيد" و" هوسرل" وكل منهما إتخذ خطوات جريئة لحل المشكلات المتعلقة بالفلسفة، لقد كان وايتهيد بلا أتباع في حين " هوسرل " كان له أتباع يحيطونه من كل جانب أهمهم " هيدجر، وسارتر، ومرلوبونتي" وإن الحلول التي جاء وأيدها لم يعار لها أهمية ولم يأخذ بها أحد، إن الآراء التي جاء بها وايتهيد كانت بسيطة وذات أهمية، وكان كتابه " الرمزية معناها وأثرها" وقد شن وايتهيد نقداً إلى هيوم حول مشكلة الإدراك. وإننا في هذا البحث نأخذ أحد مفكري هذا العصر في أوروبا ومن أبرزهم هو " هوسرل" مؤسس منهج الظاهراتية " ١٨٥٩- ١٩٣٨" كان هوسرل تلميذاً لفرانس برنتانو وعنه أخذ فكرة القوة في الفلسفة وإن الفلسفة علم دقيق، حيث تأثر به في التحول من الموضوع إلى الفعل السيكولوجي، وإن الكثير من أفكار برنتانو كانت نقطة الإنطلاق في فلسفة هوسرل. إلا أنه في مرحلة لاحقة تأثر بكانت، وكان هوسرل قد أختلف مع أستاذه الأول برنتانو في أربعة إتجاهات:

- الاتجــاه الأول: هو أن هوسرل سعى إلى التغلب على ما في مذهب برنتانو من نزعة سيكولوجية.
- أما الاتجاه الثاني: إن هوسرل سعى إلى بيان أن التصورات الكلية توجد حقا، وفعلاً، وليست كما زعم برنتانو مجرد إصطلاحات لغوية، ولهذا ينبغي القول بوجود منطقي مثالي.

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص١٠.

- أما الاتجاه الثالث: أنه أراغ إلى إتمام تحليل الأفعال السيكولوجية عند برنتانو، بواسطة مزيد من التمييزات الدقيقة، لأن نتاج تحليلات برنتانو كانت تحفل بالاشتباهات.
- أما الاتجاه الرابع: أنه أمّن للفلسفة منهجاً خصباً هو "رؤية الماهية "Wesenschau" [١].

قوة الإدراك الفينومينولوجية

الفينومينولوجيا: فلسفة معنى، وفلسفة دلالية، الفينومينولوجيا أو فلسفة الظواهر، هو المنهج الذي ينحصر تعريفه في وصف الظاهرة أو وصف الجانب المعطي بشكل غير مباشر، كما ان الفينومينولوجيا كما يقول هوسرل مؤسس الفلسفة الظاهرايتة " هو الوصف الخاصي لمجال محايد باعتباره الواقع المعاش أو الخبرة والماهيات هي التي تمثل هذا المجال"

أو يمكن أن نقول: هو الوصف الفلسفي الذي يريد أن تكون الفلسفة طموحها هي أن تصبح علما وهي دراسة وصفية محضة، فإن المأخذ على الفلسفة الكلاسيكية هو إهتمامها بالتركيبات العقلانية القائمة على المفاهيم المجردة، والفينومينولوجيا تتوجه إلى عالم المعطيات أو عالم الأشياء، فهي تحرض على الإدراك أو عملية الإستشعار أو عملية التعقل أو التفكير، والفينومينولوجيا التي يعمل من أجلها

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، منشورات ذوي القربى، طبعة اولى، ١٤٢٧، ص ٥٣٩.

هوسرل هي أن تضرب صفحاً عن العلوم الطبيعية، وإن تتخلى عن كل نزعة تجريبية لكي تنحصر وتقتصر على الدراسات الوصفية البحتة لوقائع الفكر والمعرفة بما نحياها في صميم وعينا، فالفلسفة الظاهراتية لا تتخذ من أية نظرية من نظريات المعرفة نقطة إبتداء، وهي بالمقابل ترفض المنطق الواقعي أو المثالي، ومهمتها هو البحث عن الجذور الأولى للفلسفة أو ما يطلق عليه علم " البدايات" حسب تعبير هوسرل، والفينومينولوجيا هي فلسفة تأمل أصيل في المنطق الابستيمولوجي أو هي محاولة علمية جديدة ودقيقة من أجل تأسيس منطق إبستيمولوجي، كذلك فإن الفينومينولوجيا تحاول الرجوع إلى ما وراء إشكالية الأحكام والتصورات ومن أجل العودة إلى حالة أسبق وهو نطاق المجرى الخالص للخبرة المتكونة واقعياً.

من حيث هي كذلك، والقصد من وراء ذلك الوصول إلى عملية للكشف عن مضمون هذا المجرى الشعوري البحت، والفينومينولوجيا هي الدراسة الوصفية للظواهر وتعني كذلك العودة إلى الأشياء عينها، والظواهر بشكل عام هي ليست ظواهر عبثية أو عفوية، إنما نمط من الظواهر التي يختزل الجانب القصدي من العملية ليشكل ماهية فينومينولوجية بعيدة عن الوصفية التقليدية بل تقوم بوصف العالم الواقعي، وماهية منطقية هدفها البحث في تشاكيل المعاني ومن ثم التغيب عن الماهية الدلالية.

مهمة التمثيل الدلالي

إن الوظيفة الدلالية للعبارة من الناحية المحضة هي عملية بعيدة عن

التواصل الاخباري أو البياني في تفاصيل الإشارة خاصة بالنسبة للحياة السيكولوجية، فمن ناحية العبارة يمكن تشكيلها بدون إشارة وهذا أمر ممكن أستناداً إلى المفاهيم الذاتية في عمليات التوحد لأن هناك حالة غياب مستمرة ولا يتبين شيئاً عن تلك الذات، من هنا يشكل هوسرل برهانه على محورين:

١. تأكيده سيكولوجياً على المحور الباطني وهو لا يشير إليه بشيء لأنه يفضل تفاصيل الخيال ذلك بسبب الفاعلية السيكولوجية في تأكيد التمثيل سيكولوجيا بعيداً عن الخيال.

٢. أما المحور المضمر لبلوغ الحالة السيكولوجية فهو ليس بحاجة إلى هذا التظاهر فهو يؤكد على الاتصال السيكولوجي من خلال الصوت الداخلي الذي يحدث في تركيب المعنى، فالغاية هي التي يحددها هوسرل ليس الفعل السيكولوجي وحده بل هناك إشارة إلى المنطق الوجودي الذي يقوم بدور فاعل وحاضر عند حضور الذات في اللحظة المناسبة.[1]

ضد النزعة السيكولوجية

كانت نقطة إنطلاق هوسرل في الكفاح ضد النزعة السيكولوجية من خلال وضع فكرة عن المنطق المحض بوصفه علماً نظرياً، وكانت النزعة السيكولوجية تنظر إلى خواص المنطق على أنه عملية تفكير

(١) جاك دريدا، الصوت والظاهرة، تر: فتحي إنقرو، المركز الثقافي العربي، طبعة اولى، ٢٠٠٥، ص ٨٧.

صحيحة، وإن القوانين المنطقية هي القوانين الواقعية التي تم أكتسابها عن طريق التحليل التجريبي السيكولوجي، وأن المنطق الصحيح هو ما يتوافق مع قوانين الفكر تلك، ولو كانت تلك القوانين من خاصية أخرى يمكن من حيث النتائج ان تكون كذلك، لأصبحت الفكرة الحقيقية مختلفة تمام الاختلاف، وينظر هوسرل إلى أن كل فن ينبغي أن ينظر إليه على أنه حالة خاصة، ومن صيغة معيارية مختلفة، وأن البحث عما يجب على الإنسان القيام به هو تحقيق هدف ستراتيجي " هو التفكير الصحيح" وهذا ما يبغيه الفن من تحديد لتلك المعايير الإساسية والتي بموجبها تحقيق الهدف، فإذا كان مفهوم اللذة أخذ الجزء الأول بالمحافظة عليها، فأيّ المعايير تتحقق وفي أي ظرف يمكن أن تكتسب الموضوعات أكبر قدر من اللّذة، بيد أن العلوم المعيارية تتأسس من جديد في العلوم النظرية التي لا يقال فيها ما يجب، بل ما هو قائم فعلاً ذلك إن العلامة بين المعيار وما يطبق عليه المعيار هي مشابهة للعلاقة بين الشرط والمشروط، وهكذا فإن القضية المعيارية في A يجب أن تكون في B تفترض مقدمة القضية النظرية "فقط لـ A التي هي B لها الصفة C. وعلى العكس لو صحت: القضية من الشكل الأخير وقدمت C أيجابياً، فأنه ينجم عن هذه القضية المعيارية " فقط لـ A التي هي B هي الحيز" وهي نفس القضية المذكورة سابقاً "الـ A يجب أن تكون B" فلو كانت لديّ مثلاً القضية النظرية " والاحكام المقولة عن بنية هي وحدها المعارف" فأنه ينشأ في الحال، لأن المعرفة تبدو ذات قيمة منطقية " القضية المعيارية ينبغي أن تكون الأحكام بنية، وحينئذ يمكن إلقاء

نظرة بمقتضى الفن على المفترضات السيكولوجية التي ينبغي تحقيقها، كما يمكن قيام أحكام بنية. والأمر نفسه يصدق على المنطق بشكل عام.

- إن تكتسب القضايا القبلية المؤسسة للمعاني "حقيقة" "حكم" "تعريف" يجب إكتساب هذه القضايا في علم نظري.
- حتى يمكن بعد ذلك استنباط مبادئ منطقية معيارية.
- استخراج قواعد فنية عملية.
- إن مجموع تلك القضايا القبلية النظرية يسميها هوسرل باسم "المنطق المحض".
- أما النزعة السيكولوجية فلا تجد داعياً للإقرار بمثل هذا العلم، لأنها تقرر أن الفكرة والمعرفة حادثان سيكولوجيان ـ وإن المنطق تبعا لذلك ـ عليه أن يستند إلى التوافقات القانونية السيكولوجية.
- لكن هوسرل يفنّد النزعة السيكولوجية على ثلاثة مراحل: وهذا ما أشرنا إليه قبل قليل.

١. فهو يشير أولاً إلى النتائج الباطلة لهذا الراي، ويبين أنتهاءه إلى الشك بشكل جذري.
٢. يكشف عن الأحكام السابقة الموجودة في النزعة السيكولوجية.
٣. إن علم النفس هو علم الوقائع، والقوانين التي تضعها علوم الوقائع هي مجرد أقوال عن إطرادات ولا تدعي اليقين، بينما المنطق والمبادئ المنطقية، وقواعد القياس عن طريق التجربة

تثبت غير ذلك وعليه لا نستطيع أن نتحدث عن علم النفس إلا في إطار الاحتمالات.

- والنزعة السيكولوجية هي عبارة عن شكل من أشكال النزعة النسبية.
- وإن طبيعة الواقعة أن تحدد فردياً وزمانياً، بينما قواعد المنطق الكلية، الضرورية والعامة لا تخضع لتحديد الزمكان.
- كذلك تحفل النزعة السيكولوجية بأحكام سابقة وزائفة.
- إن أول هذه الأحكام السابقة، الزعم ان كل القواعد الخاصة بضبط الفكر يجب أن تؤسس سيكولوجياً. وأن زيف هذه الدعوى هو أن القوانين المنطقية لا تتعلق بما يجري بالفعل أثناء عملية التفكير، بل بما ينبغي مثالياً أن يكون عليه الفكر.

وحكم سابق زائف ثانٍ هو الزعم، إننا في المنطق إنما نشتغل بالامتثالات والاحكام، والاستنتاجات وما شابه ذلك .

وهي كلها زعموا أنها ظواهر سيكولوجية فحسب، ويدل على فساد هذا الزعم ما بين المنطق والرياضيات من شبه دقيق، صحيح أن أستخراج حاصل ضرب وعمليات التفاضل والتكامل هي ناتج عن نشاطات سيكولوجية، الجمع والضرب، والطرح، والقسمة، التكميل. لكن لن يقلّن أحد أن الرياضيات تابعة للحالات السيكولوجية، ولهذا السبب، وذلك لأن المنطق السيكولوجي بوصفه علم متعلق بالوقائع، يبحث عن أفعال سيكولوجية خاضعة للزمان، بينما الرياضيات تبحث في وحدات مثالية. والخلاصة أن المنطق في زعمهم هو علم نفس البنية،

وإن الرد على هذا الزعم، نقول: أن " القضايا المنطقية لا تصل إلى البنية إلا بإجراء تحويل، وكان على هوسرل أن يبطل دعاوى أصحاب النزعة السيكولوجية الذين زعموا، أن المنطق ليس إلا فرعاً من السيكولوجيا، يدرس فرعاً من الظواهر السيكولوجية هي الخاصة بالعملية التفكيرية التي تستند إلى التحولات في القوة وتنتهي إلى تقرير بأن المنطق هو علم محض أي لا يقوم على التجربة وليس علم وقائع سيكولوجية، بل موضوعه المبادئ والقواعد المعيارية للتفكير كما يجب أن يكون، لا كما هو واقع ومن هنا يصبح المنطق أساس عمليات التحول في منهجية التفكير لأنه يستند إلى القوة التفكيرية المرنة والتي ساعدت على قيام عمليات التغيير داخل النظم الفلسفية، فالمنطق هو الذي دل على منهاجيات التفكير من خلال منظومة القوة" (١).

ظاهريات الشعور الذاتية المتعالية

كان للبنية الذاتية المرتبطة بالوعي الذاتي والمنفصلة عن الوجود والعينية الفردية هي المحور الرئيسي لتحقيق الماهيات المحضة، لأن الذات هي المركز ولا يوجد وعي خارج هذه الذات.

وأن الموضوع المعنى يشكل بالحدس ذاتياً والذي يرتكز فيه، ثم تأتي الإنفعالات الشخصية العينية الذاتية وهي معيار الحقيقة. لأن الذات المتعالية هي مرتكز الوعي، وأن أهم عمل للوعي هو الإدراك وهذا ما قصده "برنتانو" استاذ هوسرل حيث تحدث عن المنطق العقلي والذي

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي، القاهرة، طبعة أولى، ١٩٦٢، ص١٢. وينظر الموسوعة الفلسفية، للدكتور عبد الرحمن بدوي، ص ٥٤٠.

إشتمل شيئاً ما فالقصد في ذواتها، والوعي هو الذي يتحكم بالانتباه لأنه الشعاع الذي يخرج من العين كما يصفه " كولن ولسون " أو هوكاليد التي تقبض على الأشياء التي في متناولها[١].

فالقصدية تقع في مركب الوعي عند هوسرل، من هنا وجد التركيب الموحد في الأنا وهي الحالة التبادلية أو القصدية (Intentionalitat) "التي هي وحدة بين من يفكر وما يفكر فيه" ثم يأتي الموقف الطبيعي ولا يكون الموقف اليومي للإنسان، إنما المقصود الموقف الجوهري الخاص من حقيقة الإنسان وهو نفسه الموقف ألمتعالي للإنسان نفسه من الناحية الذاتية. والوجود الطبيعي لهذا الإنسان على مستوى الكون هو وجود إنساني أولا تجاه الأشياء الموضوعية، ثم الاتجاه التركيبي للتجربة الإنسانية في العالم أي المنطق التجريبي بكل أشكاله.

الادراك القصدي، وهي صفة يتصف بها التحليل الظاهراتي:

- كل تحليل ظاهراتي هو في جوهره مؤقت.
- كل تحليل ظاهراتي هو في جوهره زماني.
- كل تحليل ظاهراتي يقتضي جوهرياً دليلاً هادياً.

وما مقصود في الحالة الأولى، أنه مؤقت، بأن القبلي الظاهراتي يتركز في طابعه الخاص، وهو الصورة الإجمالية على المستوى الإرتدادي الذي توقف عنده، وفي الحالة الثانية أنه مؤقت هو الكشف عن تاريخ مترسب[٢] .

---

(١) كولن ولسون، ما بعد اللامنتمي، دار الآداب، بيروت، طبعة أولى، ١٩٦٥، ص ٩٥.

(٢) عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، مصدر سابق، ص ٥٤١.

وهوسرل بدأ يبحث عن الحقيقة الكامنة فيها، واعتقد بالفلسفة يجب أن تبدأ بمحاولة محضة لوصف الأشياء بشكل حيادي إلا أن الاشياء أرتبطت بالاحوال الشخصية والذاتية، فكانت البداية بطريقة إدراكية حسية ذاتية، وقد أفترض هوسرل طريقة للقصدية سماها "تدعيم" وقد شرح هذه الفكرة في مؤلفه الرئيس أفكار في العام ١٩١٢ أما خاصية التدعيم فهو فصل الانتباه عن الشيء من خلال الاختبار وهي محاولة للسيطرة والتفوق على المركز "الطبيعي" وقد كتب هوسرل يقول:" إن مهمة علم الظواهر الطبيعية هي إختيار أمثال التجربة القصدية، نعرف ما هي طبيعة الجسد، ونعي وجود النفس" وقال هيوم "حين نظرت في داخل ذاتي من أجل "الأنا" تعثرت الإدراكات المختلفة ." وقد شعر هوسرل بقوة وشعر مثل "كانت" بأن هناك "أنا" تتمركز في الوعي، وأن بلوغ الأنا هذه يأتي بطريقة التدعيم، وقد استخدم هوسرل تعريف "كانت" ليصف الذات بـ "الذات المتسامية" من هنا نرى أن علم الظواهر الطبيعية عند هوسرل لا يخالف الفلسفة الكانتية[1].

(١) ومراجعة، كولن ولسون ما بعد اللامنتمي، مصدر سابق، ص ٩٦، ص ١٠٣، ص١٠٤، ومراجعة، الموسوعة الفلسفية، لجنة من العلماء الاكادميين السوفيت، تر: سمير كرم، موسكو، ١٩٦٧، ص ٥٦٤.

الفصل الثالث

الاستقراء

والاستقراء (Induction) في منظومة اللغة، يعني التتبع، من إستقرأ الأمر، إذا تتبعه لمعرفة الأحوال، ولكن عند المنطقيين يعني الحكم على الكلي لثبوت ذلك الحكم في الجزئي، وفي تعريف للخوارزمي لمفهوم الاستقراء "هو تعرف الشيء الكلي بجميع أشخاصه" وعرف أبن سينا " الاستقراء هو الحكم على كلي لوجود ذلك الحكم في جزئياته أي في جزئيات ذلك الكلي، إما كلها، وهو الاستقراء التام وأما أكثرها، وهو الاستقراء المشهور".

فالاستقراء إذاً قسمان:

- تام.
- ناقص

أما الاستقراء التام "Induction complete" فيسميه البعض

قياساً مقسماً، ونحن نسميه أستقراء صورياً "Formelle" وهو كما بين أرسطو حكم على الجنس لوجود ذلك الحكم في جميع أنواعه. مثال ذلك الجسم، أحيوان، أو نبات، أو جماد، وكل واحد من هذه الأقسام متحيز، فينتج من ذلك، أن كل جسم متحيز. وهذا الاستقراء التام الحاضر لجميع الجزئيات مبني على القسمة، ويشترط في صدقه أن يكون حاصرا لجميع أحكام الكلي، وأن لا يوجد جزئي مشكوك فيه في أجزاء تلك القسمة.

والفرق بين الاستقراء الصوري، والقياس، أن القياس يحكم على جزئيات الكلي لوجود ذلك الحكم في الكلي، أما الاستقراء الصوري فيقلب هذا الأمر، ويحكم على الكلي لوجود ذلك الحكم في جميع جزئياته، وهو نافع في كل البراهين لأنه يلخص الأحكام الجزئية ويجمعها في حكم كلي واحد(١).

أنواع الاستقراء التام

الاستقراء الرياضي "Mathematique Induction"

وهو الانتقال من الخاص إلى العام، أول من العام إلى الأعم، وهذا النوع من الاستقراء، الذي ذكره" هنري بوانكاره" فبين أن القضية إذا كانت صادقة بالنسبة إلى (ن =١) و(ن = ٢)، كانت صادقة بالنسبة إلى جملة (ن + ١) وغيرها من الأعداد التامة، كان " بوترو" قد أشار إليه

---

(١) د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج١، منشورات ذوي القربى، مصدر سابق، ص٧١، ص ٧٢.

قبله، وإن هذه المعادلة تؤكد صدق القوة في الاستقراء الرياضي.

فبين إن الرياضيين يبرهنون أولاً على قضية خاصة جزئية، ثم ينتقلون منها إلى قضية أعم منها. ويسمى " هنرى بونكاره" هذا الاستقراء الرياضي بالاستدلال الرجعي(Raisonnement par recurrence).

الاستقراء الناقص

فهو الحكم على الكلي بما حكم به على بعض جزئياته، قلنا هذا الحكم، لأن الحكم ولو كان موجوداً في جميع الجزئيات، لم يكن أستقراءً ناقصاً بل استقراءً تاماً. والمثال على ذلك هذه المعادلة التي تقول: إن حجم كل "غاز" متناسب و الضغط الواقع عليه تناسبا عكسياً، لأن الهيدروجين والاوكسجين والأزرت وغيرها تحقق ذلك. ففي هذا الاستقراء إنتقال من الحكم على بعض جزئيات الكلي إلى الحكم على جميع جزئياته، وهو لا يفيد يقيناً تاماً، بل يفيد ظناً لجواز وجود جزئي آخر لم يستقرأ ويكون حكمه مخالفاً للجزئيات التي أستقرئت " بل ربما كان المختلف فيه والمطلوب بخلاف حكم جميع ما سواه"[1] ويسمى هذا الاستقراء الناقص أستقراءً موسعاً (Amplifiante) لأنه لا ينحصر في الجزئيات التي إستقرئت، بل تعداها إلى جزئيات لم تستقرأ، ويسمى أيضاً استقراءً علمياً لأنه ينتقل من الظواهر إلى القانون، ومن الحكم على الحقائق المشاهدة في زمان ومكان محددين إلى الحكم على جميع الحقائق

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص٧٣.
ونقلاً عن ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، للشيخ الرئيس، ص ٦٤.

حكماً عاماً غير محدد بزمان ومكان، وقد وضع بيكون و" استيوارت ميل" قواعد هذا الاستقراء " وطريقة الاتقان وطريقة الاختلاف، وطريقة البواقي وطريقة التلازم في التعبير" وهي موضوعة لاختبار صحة الفروض العلمية، إلا أنها تبرهن على صحة وصدق القانون بالنسبة إلى الحقائق المشاهدة: فلماذا إذاً نسلّم بقانون طبيعي شامل لجميع الجزئيات ونحن لم نستقرئي هذه الجزئيات كلها؟ لماذا إعتبرنا ما لم نشاهده بما شاهدناه مع إن تجاربنا محدودة في الزمكان؟ والجواب على ذلك هو الإيمان بالعلّية وإن الطبيعة خاضعة لنظام عام وثابت لا يشذ عنه الزمكان في شيء وهذا الاعتقاد يطلق عليه الحتمية التاريخية للقوة الزمكانية في الطبيعة "principe de d'eterminisme " وعند مناقشة الصيغ المنطقية هذه من خلال الاستقراء تبرز لنا أسئلة مطلوب الاجابة عليها هي:

هل يستند الاستقراء الناقص إلى أساس سيكولوجي؟، ما هي العوامل السيكولوجية التي تدعونا إلى التسليم بصدق أحكام كلية لم نجربها إلا في حالات جزئية محدودة؟.

هل الاستقراء الناقص حق؟، ما هي الشروط اللازمة لاختبار صحة الفرضيات؟[١] ولنا عودة إلى هذا الموضوع في الصفحات القادمة من هذا الفصل، وهناك النظرة التقليدية إلى الاستقراء، بمعنى أنه الانتقال من الحالة الجزئية إلى الكلية أو من الخاص إلى العام، أو الانتقال مما هو أقل كلية إلى ما هو أكثر كلية عن طريق الاستدلال القياسي والذي يعتبر

(١) المصدر السابق نفسه، ص ٧٣.

الانتقال من الكل إلى الجزء أو بعبارة أكثر شمولية، من الأكثر كلية إلى الأقل كلية؟ مثال على ذلك:

تمدد الحديد بالحرارة، وتمدد الرصاص، والذهب بالحرارة

وبما أن الحديد، والنحاس، والرصاص، والذهب... كل منها معدن إذا: المعدن يتمدد بالحرارة.

مثال ذلك القياس:

كل إنسان يموت

سقراط إنســان

إذا سقراط يموت

فالاستقراء هو تعميم حالات جزئية تتصف بالصفة المشتركة إلا أن الاستدلال أو الاستنباط الرياضي تعميم هو الآخر، إذ فيه يتم الانتقال من حالة أو أحوال جزئية إلى القانون العام أو تلك النظرية التي تشملها.

ولنأخذ زوايا المثلث، وتثبت أن مجموع زواياه يساوي قائمتين "٢ ق" نستنبط أن النظرية العامة هي مجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين. وإن الخلاف بين كلا النوعين من هذا التعميم يكمن في الاتجاه إلى التجربة، ونحن في الاستقراء نستند إلى التجربة، بينما في الاستدلال الرياضي لا نلجأ إلى التجربة، والاستدلال يقوم على أساس مبدأ الهوية، من هنا السؤال هو على ايّ أساس يقوم الاستقراء، وكانت الإجابة "جول لاسلييه" في رسالته لنيل شهادة الدكتوراه بعنوان "أساس الإستقراء" انتهى فيها إلى ان الاستقراء هو أساس مزدوج هو:

قانون العلية، مبدأ الغائية، ومشكلة الاستقراء هي مشكلة ضمان صحة التعميم: ١. بأي حق يتم الانتقال من جزئية قليلة إلى عام يشمل كل أحوال المشابهة، وهذا لا يأتي إلا على أساس التسليم بمصادرة تقوم على التكافؤ للأفراد داخل تلك التصورات الواحدة من كل الوجوه، وهي مصادر بمعزل عن اليقين، وذلك لكثرة الفروق الذاتية والتي تزداد ظلاً وعمقاً كلما انتقلنا من:

مملكة الجماد ← مملكة النبات ← مملكة الحيوان ←خصوصا النوع الإنساني[1]، وهنا تكون الفروق الفردية في أعلى درجات التفاوت.

لهذا السبب رأى أرسطو ومنذ البداية، بأن الاستقراء هو منهج غير يقيني، وظل هذا الرأي في العصور الوسطى، حتى مجيء " فرنسيس بيكون" في أوائل القرن السابع عشر، فحاول أن يرفع من شأن الاستقراء الناقص وفق ضوابط تضمن له المزيد من العلمية، وقد عبر كانت عن هذا المفهوم للاستقراء بقوله:

يعطي عموماً نسبياً "Romparative Allgemeinneit " لا عموماً دقيقاً أو ضرورة، والاستقراء ليس استنتاجاً عقلياً، بل شأنه شأن قياس المثيل" أو قياس النظير analogic " بل هو إحتمال منطقي "Logisene presumption " أو هو استنتاج تجريبي؛ إننا نحصل بواسطته على قضايا عامة، لا على قضايا كلية.

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مصدر سابق، ص١٤٥.

الاستقراء في مباحث برتراند رسل

العلاقة بين الاستقراء والاحتمال حيث أنتهى إلى هذه النتائج:

ليس في النظرية الرياضية للاحتمال ما يبرر أن نعتبر الاستقراء سواء منه الجزئي أو الكلي - محتملاً، ومهما يكن من أحوال.

إذا لم نضع حد لطابع التعريف بالمفهوم للصيغتين BأA الداخلتين في الاستقراء، فإن يمكن ان تتبين أن مبدا الاستقراء ليس فقط مشكوكاً فيه، بل أيضا باطل، أي أنه إذا أعطينا أن C أحد أعضاء في الصنف النسب إلى صنف آخر هو B، فأن قيم B التي لا ينتسب فيها. العضو التالي من A إلى B هي أكبر من القيم التي فيها العضو التالي من A ينتسب إلى B، اللهم إلا إذا C ليس أقل كثيراً من مجموع الأشياء في العالم.

ما يسمى بالاستقراء الشرطي " Hypothetical - induction " وفيه تصبح النظرية العامة محتملة، لأن كل نتائج الملاحظة قد حققت يختلف جوهرياً عن الأستقراء بالاحصاء" بالعدد البسيط" لأنه إذا كانت C هي النظرية، وA هي صنف الظواهر، وB صنف النتائج، فأن C تكافئ " كل A هي B " والبنية لـ C تستنتج بالعدد البسيط.

إذا كان للبرهان الأستقرائي أن يكون له حظ من الصدق، فإن المبدأ الاستقرائي يجب أن يصاغ مع بعض التحديد Limitation الذي لم يكتشف بعد والإدراك العام يعتبر عملياً، من أنواع مختلفة من الاستقراء.[١]

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص ١٤٦.

وينظر: عبد الرحمن بدوي، « مناهج البحث العلمي»، طبعة أولى، القاهرة، ١٩٦٠، ص ١٠٥.

الاستقراء الأرسطي

وهو الاستدلال الذي تسير خواصه من الخاص إلى العام. ومن هنا يكون الدليل الاستقرائي هو الاستنتاج الإبستيمولوجي الذي يقوم على الملاحظة مع خواص الاستنتاج العلمي الذي يقوم على التجربة، وبخلاصات ابستيمولوجية بين الملاحظة والتجربة، والملاحظ أن الأحداث تقتصر على المشاهد لتطور سيرة الظاهرة الطبيعية وعلاقتها بالمنطق السببي، ثم يأتي التجريب ليدخل عملياً في تفاصيل معنى المنطق الطبيعي، إضافة إلى خلق تفاصيل الظاهرة الطبيعية، ثم يتحرك المعنى داخل البحث المنطقي ليصل إلى تحليل تلك الظواهر والأسباب، والمعنى الدقيق في الملاحظة التجريبية.

إن الطريقة الاستقرائية في العملية الاستدلالية تبدأ بالمنطق التكويني الدال على مجموع المباحث المتعلقة بالعقل و طقه التكويني وما حصل من مسافات تكوينية متعالية في طور لاحق بالنسبة إلى اللغة وفاعليتها التحليلية وحالة منظومة اللغة وما تمخض في الأصل من التعليمات والبحوث المنطقية وما حصل للعبارة والدلالة وهذا ما يشهد عليه من إستقرار للافق وفق منعطف متعال للتحليل الوضعي وللبنى التأملية، من هنا فإن التحليل الاستقرائي يبدأ دائماً بالملاحظة للحالات أو من خلال عملية التجريب حيث تنبني عليها النتائج العامة التي تؤشرها تلك الملاحظات والتجارب، وكان المنطق الارسطي حيث عالج المنطق الاستقرائي ولم يضع حدود ولم يميز بين الملاحظة والتجربة، بل أراد من الاستقراء أن يقوم من ناحية منطق المعنى على تعداد الحالات،

والأفراد، ولذلك أصبح هناك مسار للفصل بين البحث وبين فعل الدلالة، والعبارة والمعنى على صياغة المطابقة بين الدلالة المنطقية وصورة المعنى النظري لمنطق الوجود. وعلى هذا الأساس تم تقسيم الاستقراء إلى "كامل وناقص" من أن التأسيس المتعالي لتعداد الحالات وحضور ذات الدال على الحياة المطلقة للوعي الحي وفي تفاصيله وسيولته الزمكانية وفحصها إذا كان واضع مبدئية المعنى في المقام الأول، وإذا كان مستوعباً للحالات تلك والافراد التي تشملها النتيجة والتي تم الاستدلال بها استقرائياً، فالاستقراء يكون كاملاً، وإذا لم يشمل هذا الفحص والتدقيق وكذلك التعداد سوى أعداداً محدودة منها، يكون الاستقراء ناقصاً في إقامة تفاصيل للماهية متحققة بالتجربة، وكان للمنطق الارسطي إنطلاقه في تحديد موقفا ثانياً تجاه الاستقراء، للتمييز بين الاستقراء الكامل والاستقراء الناقص، فكان موقف المنطق الأرسطي من كلا الموقفين أو القسمين موقف واضح، أما بالنسبة إلى معنى الاستقراء من ناحية الوعي الموضوعي، هو أن الاستقراء الذي يقوم على منطق إستدلالي يسير من الخاص إلى العام، والاستقراء الكامل لا يسير من الخاص إلى العام، والاستقراء الكامل لا يسير من العملية الخاصة إلى العملية العامة، إضافة إلى النتيجة أو المحصلة، تكون متساوية لتلك المقدمة وهذه قضية بديهية في عملية الاستنباط، وعليه فالاستقراء الكامل يتحول إلى استنباط أما الاستقراء الأرسطي الذي يسير من الخاص إلى العام يصبح استقراء ناقصاً، نقول: أن الاستقراء الأرسطي كان استقراء تاماً يقوم على تعداد الحالات والافراد وهو

محايث للذوات السيكولوجية والتأريخية، والغرض من ذلك هو عزل الاستقراء العلمي عن المنطق الفعلي للأشياء، والطبائع، والموجودات وحصر مفهوم الأستقراء بالكامل أو الناقص، وهذا خلاف ما يحصل من نتائج، فتأتي النتائج مساوية لمقدماتها، والاستقراء الذي يسير من الخصوص إلى العموم هو استقراء ناقص وقابل للمناقشة.

الصياغة الدقيقة للإستقراء الكامل

وقد شكل هذا المحور من " الاستقراء الأرسطي" باعتباره قيمة مطلقة منطقيا وكونه انفتاحاً قياسياً للإستنباط، فالبرهان في هذه الحالة يتم بثبوت المحمول المعين للموضوع وفق إثبات للحد الأكبر للحد الأصغر بواسطة الحد الأوسط، وأن هذه العملية تؤدي إلى تثبيت اليقين، بأن المحمول هو ثابت للموضوع، وبالتالي تعطينا نتيجة هذه العملية، بأن البرهنة على ثبوت ذلك المحمول للموضوع عن طريق العملية الإستقرائية وهي تنظم جميع تفاصيل ذلك الموضوع وإعطاء نتيجة منطقية بدرجة الجزم التي يحررها القياس.

وأرسطو من جانبه إعتبر هذه العملية الاستقرائية هي أساس في بناء المقدمات الأولى التي يضطلع بها القياس أو هي بؤرة تكوين تلك الأقيسة، وأن هذه المقدمات هي البوتقة التي ترتكز عليها جميع الأقيسة المنطقية إلاّ أنه لا يمكن التعرف عليها عن طريق العمليات القياسية، بل عن طريق الاستقراء وحصراً "الاستقراء الكامل" لأن العملية القياسية هي التي تثبت حصول المحمول للموضوع أي أثبات أن الحد الأكبر للحد الأصغر من خلال الحد الأوسط والذي يأتينا من خلال الحركة

الجدلية المنطقية والذي يشكل بدوره محمولاً للأصغر وإدراك الموضوع للأكبر، من هنا تأتي الجدلية البرهانية في المنطق الأرسطي لإثبات الحد الأكبر كذلك الأوسط أو جدلية الأوسط للأصغر، هو أن نقوم بنقله موضوعياً لإيجاد الحد الأوسط بين الأثنين، وحتى نصل بشكل متسامي ومتصاعد إلى تلك المقدمات " الترانسندنتالية" والتي نثبت فيها ذلك المحمول لذلك الموضوع من الناحية الذاتية دون وسيط بين الأثنين وفي هذه الإشكالية يكون إستخدام القياس من المستبعد في تلك البرهنة في أثبات المحمول للموضوع، لأن مهمة القياس تتطلب وسيطاً بينهما ولا وسيط بين الأثنين في إنشاء تلك المقدمات، وأن الطريق الوحيد لقيام البرهان على هذه المقدمات هو وجود الاستقراء الكامل وهو الاستقراء الوجودي وهكذا لم يحتفظ الاستقراء الكلي أو الكامل في المنطق الأرسطي بمركز الصدارة كأساس في عملية بناء المقدمات الأولية للقياس، لكنه من جانب آخر إحتفظ بتشكيلاته الدلالية باعتباره منطقاً وجودياً ثابتاً.

ملاحظات حول الاستقراء الأرسطي

إن الاستقراء الكامل أو الاستقراء الوجودي، هو دليل استقرائي كامل يقوم على عدم التناقض بالنتائج التي يعترضها الاستقراء الكامل، وهي قضية تتعلق بالتلازم السببي، لكن الاستنتاج السببي يعطينا عكس التلازم الإستقرائي الكامل في موضوع عدم التناقض إذا أردنا أن نحقق نتيجة إستقرائية بالمفهوم الكامل للإستقراء بين حقيقة الرابطة السببية من حقيقة التلازم بين الجوع البشري وهي إضافة جديدة إلى

محتوى تلك المقدمات، لأن تلك المقدمات، تبدأ بالإنسان الذي يجوع، من هنا يكون الاستنتاج الاستقرائي فاقداً حالات الاستقراء الكامل بالمبرر المنطقي نفسه، وهنا يصيب العجز مفهوم عدم التناقض بسبب النتائج التي أصبحت أكبر من المقدمات، ويكون لمبدأ عدم التناقض يفسر الاستنتاج في تلك الحالات التي تكون النتائج فيها مضمرة بكل حجمها داخل المقدمات، وهي مساوية لها أو أصغر منها.

والمنطق الأرسطي يتبنى نتائج الاستقراء الكامل المتعلق بالإنسان الجائع دون معرفة للعلة أو السببية بالإنسان يجوع وهذه بديهية قبلية وقد ثبته أرسطو بعدم التناقض لأن المحتوى متعلق بالمقدمات.

البرهان الأرسطي

وهو ما يتعلق بأثبات إن المحمول يقينياً للموضوع عن طريق السبب، وبهذه الطريقة الجدلية يتم إثبات المحمول للموضوع وهذه القضية تتعلق بالبرهان والعلّة تتحول إلى الموضوع والمحمول يتحول إلى المنطق الذاتي للموضوع، من هنا تتداخل خواص الأستقراء بين البرهان الذي يتشكل بالسبب وبرهان يتشكل بالعلّة غير المعرفة، من هنا نقول بأن القضية التي تثبت جدلياً بثبوت ذلك المحمول لموضوعه بعلّة مشوشة يصبح هذا الثبوت غير خاضع للبرهان الحقيقي، وإذا كانت نتائج الاستقراء الكامل تؤكد عدم السببية ودون تفاصيل للعلّة والاختبار عن سبب أو علّة ذلك الجوع تصبح القضية غير برهانية، وهنا يقع الإشكال في الاستقراء الكامل وكما هو الحال عند "ديكارت " " أنا أفكر" فلم يخبرنا ديكارت عن سبب وجوده أساساً وهو بهذا يستند

إلى الاستقراء الكامل وبذلك تكون النتائج حسب الاستقراء الكامل نتائج غير كامنة التفسير، وبهذا يكون البرهان الأرسطي برهانا يتركز على مقدمات أولية للبرهان، وهذه النوعية من المقدمات حسب أرسطو تستمد محصلتها البرهانية من ذلك الاستقراء الكامل، من هنا تفقد تلك المقدمات الأولية نتائج البرهان بسبب عجز الاستقراء الكامل في إثبات قضية برهانية والكشف عن السببية لثبوت ذلك المحمول لموضوعه، وقد فقدت تلك المقدمات الأولية للصفة البرهانية.

الاستقراء الفردي

إن الاستقراء الفردي مهما كانت مساحته المنطقية، فهو يستطيع أن يبرهن عن الكل لأنه كان قد أنحصر بالفرد لا بالمعنى الكلي، بدليل لأن الأفراد يشملهم الحضور والغياب، فالأستقراء في هذه الحالة أصبح مشوشاً بين الحضور والغياب الفردي، وهذا لا يأتي إلا بتحول كيفي من المعنى الخاص إلى المعنى العام أو ننظر إلى الأستقراء على أنه يتعلق بالجزئيات الفردية لاستخلاص أحكام نوعية عامة، وبهذا يكون الحكم الإستقرائي صنو الأفراد من الناحية الأفقية أي ناحية المسح، وهنا يتشكل إستنتاج لحالة واحدة بالنسبة للفرد أثناء تلبسه بالفعل وبهذا يسير الاستقراء من الذات إلى الموضوع مع الاحتفاظ بعملية التشويش التي أصابت الاستقراء بالخاصية المضمرة فيه وهو يواجهها في كل مرحلة من مراحل التحول الكيفي من الخاص إلى العام، وهذا الموضوع يشمل كل العلوم المرتبطة بالقضايا الكلية، فهي لا يمكن أن تقوم على هذا المنطق الإستقرائي الكامل.

القياس

عرف أرسطو " القياس" بأنه: " قول قدّم له بمقدمات معينة فلزم عنها بالضرورة شيء غير تلك المقدمات" وكلمة قياس "Syllogism " وتطلق على كلمة استنباط لما يقال بالانكليزية Deduction وقد جرت العادة في المناهج العربية المنطقية أن تطلق كلمة " قياس" على المعنيين معاً، مع أن القياس نوع واحد من أنواع "الاستنباط "؛ فعلم الحساب، علم استنباطي لكنه ليس قياساً إلا في حالات قليلة، ولكن أشكال القياس عند أرسطو تم حصرها في دائرة أضيق مما قد ينطبق عليه هذا التعريف؛ إذ قصد " القياس على عملية الاستدلال التي ترد في مقدمتيها ثلاثة حدود فقط، يكون إثنان منها مرتبطين بحد ثالث، هو إستنباط موضوع بمحمول، يلزم عن ذلك بالضرورة أن يرتبط هذان الحدان الأولان في النتيجة برابطة الموضوع والمحمول أيضا" وان التطبيق للاستدلال القياسي، يأتي بشكل أضيق من ذلك التعريف الذي عرف به أرسطو، لأن التعريف الذي وضحناه قد ينطبق على عمليات إستدلالية لا تكون حدودها ثلاثة فقط، ولا تكون الرابطة التي تربط تلك الحدود هي رابطة الموضوع والمحمول: فإذا قلنا:

$$D= C , C= B, B = A$$

$$D = A$$

من هنا نجد أستدلالاً ينطبق عليه تعريف القياس عند أرسطو لأنه " قول قدم له بمقدمات معينة فلزم عنها بالضرورة شيء، غير تلك المقدمات " ومع ذلك فالحدود أربعة لا ثلاثة هي " DًCًBًA" ثم

إن الرابطة التي تربط الحدود هي علاقة التساوي، ليست هي رابطة الموضوع والمحمول التي حصر أرسطو وأتباعه أنفسهم في حدودها حين قاموا بمعالجة موضوع القياس تطبيقاً وتفصيلاً. فالقياس من الناحية التطبيقية لا التعريفية هي: "عملية استدلالية تتألف من ثلاث قضايا حملية فقط ويحتوي على ثلاثة حدود فقط"[١] من جهة أخرى فإن الاستقراء الكامل أو الاستقراء الوجودي لم يكن دليلاً وإن توصل إلى نتيجة بالعملية الاستقرائية هي أن كل مادة تتعرض للجاذبية من خلال الرموز التالية:

س١ س٢ س٣ س ق فالاستدلال يكون على الشكل التالي:

س١ س٢ س٣ س ق معرّضة للجاذبية

س١ س٢ س٣ س ق تعتبر كل أجزاء المادة

إذاً كل المادة معرضة لتلك الجاذبية وحتى بالمصادفة، فالحجر معرض للجاذبية لا من خلال الاستدلال بل لأن الحجر قد سبق ذكره في تلك المقدمات وكان استقصاء لأمثلة في المقدمات هو دليل على تقدمه في معنى الاستقراء، فالمصادفة في هذا الموضوع للحجر هو شيء لم يكن قد بحث بذاته يعد ضمن الأمثلة التي توصلت بها إلى النتيجة، فاستدل ان الحكم الذي في النتيجة لابد ان يكون منطبق عليه لأنه موجود بالرغم من انه لم يتم بحثه[٢] وهذا الموضوع يمكن توضيحه

---

(١) المنطق الوضعي، زكي نجيب محمود، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، طبعة خامسة، ١٩٧٣،ص ٢٤٣.

(٢) المصدر السابق نفسه، ط٢، ١٩٥١، ص ٤٠٤.

وفق المنطق الأرسطي حين ميز الاستقراء الكامل بالدليل بأن كل أجزاء المادة تتعرض للجاذبية، وهنا يحدث التمييز بين " القياس والاستقراء" فالقياس يعني: هو دليل على ثبوت الحد الأكبر للحد الأصغر بواسطة الأوسط أما الأستقراء هو دليل على ثبوت الحد الأكبر للأوسط بواسطة الأصغر.

وعلى ضوء هذه الاشكالية الأرسطية بين مفهومي "القياس والاستقراء" هو أن هذا الحجر أو ذاك هو يتعرض للجاذبية وهو خارج نتائج الاستقراء، وتتأكد بالاستدلال القياسي، أما الحسابات القياسية فتكون على النحو التالي:

هذا الحجر مادة، وكل مادة تتعرض للجاذبية

إذاً هذا الحجر يتعرض للجاذبية،

والقوانين الجدلية التالية تؤكد: ثبوت الحد الأكبر وهو التعرض للجاذبية ذلك بالحد الأصغر وهو الحجر المفترض ومن ثم بتوسط الحدّ الأوسط " باعتباره مادة" .

أما في الاستقراء الأرسطي فيتركب كما يلي:

هذه القوة للإفراد تتعرض لقوة الجاذبية.

وهذه القوة للأفراد هي كل تلك الأجزاء للمادة.

إذاً فإن كل أجزاء هذه القوة المادية تتعرض إلى قوة الجاذبية.

ويسمي أرسطو القوة للأفراد بالحد الأصغر ثم يسمي المادة بالحد الأوسط ويسمي التعرض للجاذبية بالحد الأكبر، ثم يثبت أن الاستقراء

يدلل على ثبوت الحد الأكبر لذلك الاوسط بواسطة ذلك الأصغر لا الأكبر للأصغر بواسطة الحد الأوسط كما هو الحال في منظومة القياس، وبالنتيجة الاستقرائية تكون المحصلة أن كل أجزاء تلك المادة خاضعة لمركز الجاذبية لا خواص الحجر الفردية هو الذي يخضع لمركز الجاذبية، أما في حدود القياس، من هذه الحدود الثلاثة، فهي الإشكالية التي يشتمل عليها القياس:

حدان يظهران في النتائج كما هما يظهران في المقدمتين وكل منهما يظهر في مقدمة واحدة، أما بالنسبة إلى الحد الثالث فيظهر في المقدمتين ثم يختفي في النتائج .

والحدان اللذان تتألف منهما المحصلة، يكون أحدهما موضوعاً ويكون الآخر محمولاً. فالمحمول منهما يطلق عليه الحد الأكبر، وما يكون منهما موضوعاً في النتيجة يسمي بالحد الأصغر، ويسمى هذان الحدان الأكبر، والأصغر معاً طرفي القياس.

وأما الحد الذي يبرز في كلتا المقدمتين معاً، ولا يظهر في النتيجة، فيسمى بالحد الأوسط، وهو الحد الذي يرتبط به الحدان الأكبر والأصغر معاً فيلتزم من ذلك بالضرورة والصيرورة أن يكون بين هذين الحدين علاقة ما، كانت قد نشأت عن اشتراكهما معاً في الحد الأوسط وبذلك يلزم إرتباطهما معاً في تلك النتيجة، ويتم توضيح ذلك وفق الصورة القياسية التالية:

كل A ـ B

كل C ـ D

كل B ـ C

والمقدمتان ها هنا، هما "كل B ـ A" و"كل C ـ B" والنتيجة هي أن "كل B ـ C"[١]

"B" : التي هي محمول النتيجة، هي الحد الأكبر.

"C": التي هي موضوع النتيجة، هي الحد الأصغر.

"A": التي تظهر في المقدمتين معاً وتختفي في النتيجة، هي الحد الأوسط وهي التي سميت هذه الحدود باسمائها تلك، لأنها في المذهب الأرسطي تصف ذلك الاتساع في مجالها نسبة بعضها إلى بعض،

فالحد الأكبر يشير إلى فئة من التصديقات التي أكبر فعلاً من الفئتين اللتين يشير إليهما الحدان " الاوسط والأصغر"، والحد الأوسط يشير إلى فئة تقع من حيث الاتساع بين فئة الحد الأكبر وفئة الحد الأصغر، والحد الأصغر يشير إلى أصغر الفئات فعلاً.

وهذا الشكل يوضح بشكل دقيق العلاقة الكمية بين الحدود الثلاث:

وهي أشارة إلى المعادلة في مرتكز القوة

إن العلاقة الكمية بين الحدود الثلاثة لا تمثل في وضوح إلا في عملية القياس الذي توضحت صورته، أي القياس الذي تكون قضاياه الثلاثة موجبة كلية، ولكون الحد الأوسط فيه موضوعاً في القضية الأولى ومحمولاً في القضية الثانية، عدّت هذه الصورة القياسية نموذجاً للقياس بشكل عام. وأن العلاقة بين تلك الحدود، من حيث انطباق

(١) المصدر السابق نفسه، ص٢٤٤.

أسمائها " الأكبر – الأوسط – والاصغر" على إتساع مجال مسمياتها، لا تصدق في بعض الحالات الأخرى مما يعيب هذه التسمية ولا يجعلها بذات المدلول الصحيح. فهي لا تصدق، وإذا كانت إحدى المقدمتين سالبة، وكذلك لا تصدق إذا كانت إحدى المقدمتين جزئية، عندئذ لا يكون هناك حسم بأن يكون الحد الأكبر أكبر فعلاً في نطاق تلك المسلمات ولا الأصغر أصغر فعلاً ولا الأوسط وسط فعلاً(١).

فالقياس الذي صورته

لا A_B

كل C_A

لا C_B

يمكن إن تجيء صورته على النحو الذي بينه الشكل الآتي:

وفيه ترى أن الحد الأكبر هو اصغر الحدود الثلاثة مجالاً، والأوسط أكبرها مجالاً.

والقياس الذي صورته:

لا A_B

بعض C _A

بعض C ليس B

يمكن أن تجيء صورته على النحو الذي يبينه الشكل الآتي:

وليس الحد الأوسط دائماً وسطاً بين الأكبر والأصغر من حيث إتساع

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص ٢٤٥.

مجال مسمياته، وإنما هو وسط بينهما دائماً بمعنى أنه يربط بينهما[1].

وهناك إشارة "للوكاشفتش" في كتابه نظرية القياس الأرسطية الذي يشرح فيه خطأ أرسطو في تعريفه للحد الأكبر والحد الأوسط والحدود، وأن أهم ما ورد من شروحات وتحليل في هذا الكتاب، أن تعريفات أرسطو لا تطبق إلا حيث تكون الحدود متعينة والمقدمات صادقة، إما إذا صيغ القياس في رموز متغيرات مثل الحروف C B A بدل أن يصاغ في كلمات من ذوات المعاني الثابتة، أصبح من غير الممكن أن نعين العلاقات الماصدقية بين المتغيرات، بحيث نقول عن أحدها إنه أكبر أو أصغر نطاقاً من الآخر.

نعود الآن إلى تفاصيل الاستقراء الناقص عند أرسطو وإشكاليات الطفرة من الخصوص إلى العموم، أن مشكلة الاستقراء تتعدد في عمليات التجريب مثل الحرارة، وتمدد الحديد بالحرارة، وهذا الموضوع يتعلق أولاً بالناحية الموضوعية في الطبيعة، من هنا يتم الاستنتاج من الناحية التجريبية من تمدد الحديد بالحرارة، وهو القانون الذي يخضع للمنطق السببي، أما موضوع الطفرة من الخصوص إلى العموم يجب أن يضع لها سببها بشكل عام، فالظاهرة الطبيعية لها أسبابها العامة، والأسباب العامة لا تعطينا نوعية، أما في التجريب فتقع في حلقة معينة ومعنية تعطينا سبب تمدد الحديد، أما الخاصية العامة في التمدد قد لا تكون هذه السببية الموضوعية العامة، لكنها بعيدة عن عملية

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص ٢٤٦.

وكذلك مراجعة، لوكاشفتيش، «نظرية القياس»، تر: عبد الحميد صبرة، ص ٤٤.

التعيين، والدليل الاستقرائي في هذه الحالة يكون قد حقق منطق التمدد بالتجريب لكن السببية العامة مفقودة وقد تكون تخضع إلى المصادفة، وأن حقيقة ذلك الأشكال في التمدد قد إرتبط بسبب غير معروف، لكنه يقع في الزمن المنطقي نفسه الذي حققت فيه الحرارة قوتها في مادة الحديد، وبما أن التركيب في الزمن المنطقي يشترط معايير عديدة لذلك التعاقب، من هنا قد يسبق السبب النتيجة كما في حالة التمدد للحديد موضوعياً، وإذا تم معرفة الحادث المعين وهو السبب في الحادث الآخر، في هذه الحالة لابد ان يكون الأول أسبق من الثاني في إثبات الأسباب من الناحية المنطقية، نقول أن علاقة هذا الترتيب الزمني ينتهي إلى علاقة بين الأسباب والنتائج، وهذا إفتراض تزامني للأسباب والنتائج، وقد تزامنا معاً، من هنا يجب أن نفك هذا الإشتباك داخل تلك العلاقة السببية، وإذا كان السبب مجهول من الناحية الموضوعية، وأن الظاهرة كانت قد إقترنت بالعملية الاستقرائية، وهذا غير كاف لأثبات المسبب، وهنا يثار موضوع آخر داخل هذه الاشكالية، هو أنه لا يمكن لتلك العلاقة السببية أن تفسر ضمن أشكالية التطابق بين الحالتين، وهنا السببية لا تحمل مصداقية وتصبح غير ذات معنى منطقي، كذلك من الصعب إدراك لماذا لا تتحقق النتائج بتزامن النتيجة مع السبب، إلاّ أن الموضوع وضمن إطار التفسير الأقتراني بين الحرارة والتمدد في الحالة الأولى أي الحالة الطبيعية، وقد جاءت على شكل مصادفة، وما المانع في تكرارها ثانية على طريقة الاقتران التجريبي، لأن عملية التجويز كانت قد إستندت إلى منظومة العقل في الخطوة الأولى، فمن الجائز أن تتكرر

في الثانية، من هنا يصبح المسبب خاضعاً للاحتمال والمصادفة، وهي المحصلة من الناحية المنطقية، فالفاصل الزمني إذا أضيف للمجموع الكلي لذلك الشرط المفترض فيها، فالمفترض ليس هو السبب الكافي لذلك وإذا لم يضف ذلك الفاصل الزمني من الناحية الموضوعية أي شيء لإجمالي تلك الشروط، حينئذ يكون السبب والنتيجة متلازمين ومتزامنين وليسا متتابعين، وأكثر من تلك الحالة إذا كانا متزامنين، بمعنى أن الفاصل الزمني قد إختفى بعد تطابق السبب والنتيجة، وإذا أصبح السبب هو النتيجة الكلية لتلك الحالات المناسبة لإنتاج المحصلة كانت النتائج في كلا الحالتين تحتوي على أي شيء لم يكن موجوداً في السبب أو تلك المكونات المناسبة لذلك السبب" وإذا كانت النتيجة محتومة على ملامح وخواص إضافية موضوعياً ولم تكن محتومة الشروط المكونة لها حينئذ تبقى المداخلات الإضافية للخواص الطبيعية أو التجريبية بلا تفسير، يبدأ الانهيار الكلي للسببية، وهو المنعطف الخطير والكبير للمنطق الابستيمولوجي، وإذا لم يحدث أي شيء إضافي يصبح السبب في هذه الحالة ممثلاً للنتائج، وعليه تصبح الخاصية التمييزية بين السبب والنتيجة هو غياب مبحث السببية ولكن بمداخلات المعنى إلا أن " كانتا" يعزو السببية إلى العلاقة بين السبب والنتيجة وهي العلاقة بين شيئين إذا تم التشابه بين أحدهما بشكل كلي مع الآخر، وهنا يمكننا أن نتحدث عنهما لانهما شيئان متلازمان في علاقة جدلية[1].

---

(١) هانز ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، تر: فؤاد زكريا، مؤسسة الدراسات والنشر، طبعة ثانية، بيروت، ١٩٧٩، ص ١٣٦.

ومن الوجهة الابستيمولوجية، فأن المنهج التجريبي يستند إلى منطق أستقرائي Indaction وينتقل من القضايا الجزئية إلى المحصلة الكلية، وتأتي عن وقائع تجريبية أو ظواهر طبيعية في طريقها إلى الحدوث وذلك عبر عملية إستدلالية استقرائية تمثل مقدماتها تلك الجزئيات التي تم أستقرائها عن طريق الملاحظة والتجربة .

أما تفاصيل تلك المحصلات فهو القانون الذي جمع تلك الجزئيات الظاهرة والتي تعبر عن إرتباطات سببية مختلفة عن مقدماتها وهذا هو الخلاف الاقتراني بين ظاهرتين، طبيعية وتجريبية[١].

إن التعميم الذي حصل بالحكم على خبرة وضرورة وصيرورة طبيعية متقدمة، فهي تأخذ مكان الصدارة في العلوم الطبيعية وفي المنطق التجريبي، لأن عملية الإدراك بالنسبة إلى الواقع الموضوعي لا يكون بشكل مباشر سوى ذلك الجزء البسيط بسبب البعد الزمكاني إضافة إلى أننا لابد من تحقيق إستدلال للجوانب التي لم يلاحظها على أساس ما تم ملاحظته[٢].

صحة التعميم في الإستقراء

إن المشكلة المثارة منطقياً، هو أن القانون أو ذلك التعميم Generalization والذي جاء نتيجة بحث في الاستدلال الاستقرائي، فهو يشمل المشاهدة ويعبر عن الوقائع التي سوف

---

(١) ماهر عبد القادر محمد علي، فلسفة العلوم المنطق الاستقرائي، جـ١، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٤، ص ١٤.

(٢) د. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، مصدر سابق، ط٢، ١٩٥١، ص ٤٩١.

تحدث في المستقبل كما هو معروف، تبدأ بالحالات الجزئية وهي تنحصر بالسببية في A في حين أن النتائج أو القانون يبدأ بالاستقراء بـ A سبب B وإن النتائج تبدأ "بالكل" الذي يحدده التعميم الذي ينسحب على تلك الظاهرة، وهذا إستغراق في حالات شملها الاستقراء، والواجب هو أثبات أن ذلك السبب سوف يبقى في المستقبل القادم وفي كل الحالات التي لم تتعرض للتجريب، وهذه المغالطة هو عدم تأكيد حالة الاستقراء في ذلك الحد الأوسط، وعليه فإن مشكلة الإستقراء هي المشكلة في إثبات صحة ذلك التعميم، أي الانتقال من الحقائق الجزئية إلى الحقائق الكلية وهذا يتضمن عملية تكافؤ للأفراد داخل النوع الواحد، إضافة خواص المنطق الطبيعي واطراده وهذه القضية تحتاج إلى برهان(١) وتبقى الحالات التي لم تخضع للتجريب هو نفس السبب لتلك الظاهرة، وبدون إثبات ذلك لا يمكن أن نصل إلى حقيقة ذلك التعميم الشامل الذي يقول:

هو أنه كلما وجدت A في الطبيعة وقد إقترنت بـ B وإن الحكم على وقائع المستقبل أو حوادثه وإشكالاته يمكن أن تكون مشابهة للوقائع الحاضرة ونحن لم نشاهدها بعد، إذاً كيف بأمكاننا الحكم على ما لم يقع داخل خبرتنا؟ وكيف هي مشروعية ذلك الانتقال من تلك الملاحظات التي قامت على الحالات الجزئية ثم إلى نتائج إنسحبت على حالات لم نخضعها للتجريب إضافة إلى عدم مشاهدتها، وهل يمكن أن يبرر المقياس الكلي على اساس منطق الاستدلال الاستقرائي، والجواب:

---

(١) صلاح قنصوة، فلسفة العلم، التنوير، بيروت، ط٢، ١٩٨٣، ص ١٤٤.

عن المنطق الارسطي هو وجود معارف عقلية مستقلة عن المنطق الحسي والتجربة، ومن أجل هذا فقد تبنى المنطق الأرسطي بل إعتمد على تلك الفلسفة العقلية ومعالجتها القبلية بالمارسة الاستنباطية لمعارف آخرى، وقد إعتمد المنطق الأرسطي على المفهوم العقلي ومفهومه للسببية في حل المشكلة الأولى، والثالثة.

بالنسبة إلى المشكلة الأولى، إن المنظومة العقلية تؤمن بالمبدأ السببي، هو أن لكل حادث سبب، وإن الحل لهذه المشكلة العقلية هو إستقلالها عن التجربة والخبرة الحسية، وعن هذا الطريق يمكن حل المعضلة الأولى، بأثبات أن الظاهرة الطبيعية التي تم بحثها عن طريق الإستقراء، فهي لابد أن تكون مرتبطة بسبب مركزي، أما بالنسبة للمشكلة الثالثة فالفلسفة العقلية تؤمن بالقضية التي تحدد الحالات الثنائية المتشابهة من الطبيعة، هي تؤدي إلى نتائج ثنائية متماثلة، بدلالة أن القضية العقلية مستقلة عن التجربة، وتكون خاضعة إلى استنباط برهاني يرجع إلى المنطق السببي، وأمام المنطق الأرسطي هي المشكلة الثانية: وهي كيف يتم الاستدلال بالاقتران بين ظاهرتين على قوة السببية بينهما، مع أن هذا الاقتران قد يكون من المحتمل خاضع من الناحية الاقترانية للصدفة، وإذا كان هذا يخضع إلى الاحتمال، فليس من المحتوم أن يتكرر ذلك الاقتران في إحدى تلك الظاهرتين بالآخرى، سواء في حالات المستقبل أو في الحالات التي لم تخضع إلى المنطق لاستقرائي؛ أن الدليل الاستقرائي ← يحصل خلال الاستقراء الناقص على عدة أمثلة:

← ينطلق المبدأ العقلي ليتخذ ← الشكل القياسي في الإستدلال ثم

يبدأ عملية التركيب هو أن:

A و B قد أقترنتا عبر التركيب الإستقرائي ولمرات عديدة وفق سببية ظاهرة بين A وB وبين خصائص خفية، وإذا كانت هناك خصائص خفية، فكيف يكون إثبات ذلك التعميم بهذا السببية؟ وهذا لم يمكننا من إثبات تحقق ذلك المسبب عند التحقق من تلك الظاهرة في غير تلك الحالات التي إمتد إليها الاستقراء، لأن وجود الخصائص الخفية يزيد من تعقيد العملية الاستقرائية، وإلاّ لماذا أحدثت المصادفة بين الأثنين.

الاستدلال القياسي

الذي يقول كلما إقترنت ظاهرتان ولمرات عديدة، فأحداهما سبب للأخرى رغم أن التركيب السببي ليس دائماً، ولكن في النتيجة نستنتج بأن A سبب B ونطلق على هذا "الاستدلال القياسي" لأنه ينطلق من العموم إلى الخصوص، وهو لا يشبه الاستدلال الاستقرائي الذي يسير من الخصوص إلى العموم، وإذا تم الاثبات بالاستدلال القياسي لانطلاقه من العموم إلى الخصوص استعطنا أن نقول: أن هناك ترابط سببي بين الحديد والحرارة، والمنطق الأرسطي في تقديمه الاستقراء الناقص بهذه الصورة، يتعلق بتقديم صغرى المنطق القياسي، وهنا نصل إلى محصلة نهائية من أن الاستقراء الناقص هو: إقتران ظاهرتين ولمرات عديدة، في حين تقول: المنظومة العقلية وفق كبرى قياساتها وقد تمثلت بالمنظومة العقلية التي تنفي ذلك الاتفاق وحصوله بشكل دائم، ويتم الاستنتاج بأن:

A سبب B والسببية هي الرابط الذي يشرع عملية الإنتقال من الخصوص إلى العموم.

القياس الحملي

ووفق هذا المنطق القياسي وقضاياه، يحتوي القياس الحملي على قضايا مركزية ثلاثة:

مقدمتان ونتيجة، وتسمى إحدى المقدمتين بالكبرى وذلك لاشتمالها على الحد الأكبر، وتسمى الآخرى، المقدمة الصغرى وذلك لاشتمالها على الحد الأصغر. وليس من الضروري أن يكون هناك تركيب لتلك المقدمتين:

يجوز لنا أن نضع المقدمة الكبرى أولاً.

ويجوز أن نضع المقدمة الصغرى أولاً.

سلامة القياس لا تتأثر بالتقديم أو التأخير في تركيب تلك المقدمتين.

وإن ترتيبهما ليست له أي أدلة منطقية، وإننا نقوم باستخدام المقدمة الكبرى أولاً.

القياس المتحقق في هذه الصورة

كل A ـ B

كل C ـ A

كل C ـ B

تكون العملية الأولى هي المقدمة الكبرى

والثانية هي المقدمة الصغرى

والمحصلة الثالثة هي النتيجة

وهذا الذي حدا بالمنطق الأرسطي في أن يجعل في القياس مقدمة كبرى وآخرى صغرى يقع في تركيبة الاستدلال القياسي وهو النموذج الوحيد للاستدلال الصحيح، وهي بمثابة تطبيق للقاعدة العامة على القاعدة الخاصة أو أقل تعمياً منهما، أو مشمولة فيها، ولهذا يكون الحكم على الحقيقة الأصغر بما تم الحكم به على الحقيقة الأكبر(١).

إلاّ أنه " برادلي" له رأي آخر في نقض هذه القضية، وقد بين الأ ضرورة لمقدمة كبرى كي يتم الاستدلال، إذ قد تكون المقدمتان متساويتين ليس فيهما ما هي كبرى أو صغرى، ثم يستخدم برادلي الاستدلالات الصحيحة للتعويض عن المقدمة الكبرى.

برادلي: الاستدلال وتساوي المقدمتين

A على يمين B، B على يمين C	A على يمين C
A شمال B، B غربي C	A غربي C
A = B، B = C	A = C
A أكبر من B، B أكبر من C	A أكبر من C
A قبل B، B قبل C	A قبل C

ثم يستطرد برادلي في قوله " إن المقدمة الكبرى وهم... والقياس نفسه كالمقدمة الكبرى خرافة لا أكثر. فهو خيال واهم، لأنه يدعي أنه نموذج الاستدلال، مع أن هناك إستدلالات لا يمكن بأية وسيلة

(١) د. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، مصدر سابق، ص ٢٤٨.

مقبولة، أن نصبها في قوالبه، يقول برادلي: ثمة خرافة أخرى علينا أن نتخلص منها وهي، أن يكون عدد القضايا التي يتألف منها الاستدلال محدوداً بثلاثة، ثم يسوق مثالاً واضحاً:

A تقع شمال B وتبعد عنها عشرة أميال وتبعد B عشرة أميال نحو الشرق من C وتبعد عشرة أميال نحو الشمال من C إذا فموقع D بالنسبة إلى A هو أنها تبعد عنها نحو الغرب بعشرة أميال.[١]

من هنا فإن السير في منطقنا الفكري وبقوته وصيرورته الفعالة يجب أن لا يكون وفق خطوات مجزأة، كل منها تتألف من مقدمتين ونتيجة على ضوء هذه الخطاطات الآتية:

من هنا يجب أن نجزئ الحركة الفكرية وفق هذا التمثيل من التجزئة حتى نجعل كل خطوة = قوة استدلال قياسية ذات حدود ثلاثة أو قضايا ثلاث، بل نقيم البناء كله على منظومة الذهن أولاً ودفعة واحدة، ثم نرى أين يقع D بالنسبة إلى A؛ وعلى النحو التالي:

ويتضح من ذلك أنه مهما كان عدد الخطوات ـ تظل عملية التركيب سارية بعضها مع البعض الآخر ولا يتم التوصل إلى محصلة إلا في النهاية، ولا تتحدد الخطوات المؤدية إلى تلك النتيجة إلا قدرة وقوة الإنسان على إستيعاب وتكون المعادلة كما يلي:

تكون القدرة = التوقف في منتصف الطريق لتخلص ما فات في نتيجة واحدة، بعدها يتم مواصلة السير. وأن معادلة:

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص ٢٤٨.

يجب ضرورة تحديد الخطوات هي التي تكفي لتوضيح العملية الاستدلالية، وهذه متوقفة على عوامل سيكولوجية لا على قضية منطقية[1].

وعلى ضوء ذلك يتضح أن الدليل الاستقرائي حسب المنطق الأرسطي يستبطن دليلاً قياسياً من العام إلى الخاص وليس دليلاً استقرائياً من الخاص إلى العام ولكن عند برادلي العكس كما بينا في الصفحات السابقة، لكن الأرسطية تمضي في دليلها الاستقرائي، وبما يستبطن من قياس فيسمى هذا القياس "تجربة" والمنطق الأرسطي يعتبر التجربة هي أحد المصادر الرئيسية في المعرفة، وإن قيام العلم يمثل أحد عنصري الوعي التجريبي ويشكل صغرى القياس المستبطن.

بين التجريب والاستقراء الناقص في المنطق الأرسطي

ويقوم على أساس ان الاستقراء الناقص عبارة عن تعبيرات عددية عن الأمثلة الخارجية من الاستقراء، اما التجريب فهو يتألف من ذلك الاستقراء أولاً ومن منطق عقلي قبلي مسبق ويتكون منهما القياس المنطقي الكامل يعتقد بصحته وبصحة الانتقال من وقائع ماضية وحاضرة إلى وقائع مستقبلية ويمكن أن نقول، بأن المنطق الأرسطي يقوم في بعض الاحيان بالاستقراء الناقص كأساس للعلم ويعتقد بأن العملية الاستقرائية بإمكانها أن تتوصل إلى التعميم وفق المنهج الاستقرائي الناقص ولكن ليس دائماً إلا إذا تم تطبيق الصياغة

(١) المصدر السابق نفسه، ص ٢٤٩.

العقلية القبلية، وهذه الصياغة بدورها تنفي تكرار الصدفة على تلك الأمثلة التي شملها الاستقراء الناقص. من هنا ينوجد قياس منطقي كامل يستمد مقدمته الصغرى من الأمثلة والشواهد، ويستمد مقدمته الكبرى من المبدأ العقلي، ثم يصل إلى نتيجة مؤداها أن إحدى تلك الظاهرتين المقترنتين في ذلك الاستقراء هي السبب القائم في الآخرى، وهكذا تستمر الحركة الجدلية لتشمل جميع الحالات، من جهة أخرى، إن ارسطو يؤكد أن الاستقراء الناقص لا يفيد من الناحية العلمية، لكن من جانب آخر يؤكد بان التجربة تفيد العلم ويريد بهذا الاستقراء الناقص الذي لا يفيد المنظومة العلمية هو مجرد تجميع عددي للأمثلة دون إضافة صياغة عقلية، أما في حالة الاستدلال الاستنباطي وفي العلوم الرياضية لأن الاستنباط أو في الاستنتاج نستخلص نتيجة كانت موجودة في المقدمات ولا نزوغ عن حدود تلك المقدمات، فإذا كانت المقدمات صادقة كانت النتائج صادقة، أما في العملية الاستقرائية، فهو تجاوز حدود ما نعلمه لنحكم على الخفي من الأشياء ونمضي في هذه الحالة من الخصوص إلى العموم[1].

والفرق بين التجربة والاستقراء، هو أن التجربة هي إتقان هذا القياس والاستقراء يرفضه، والتجربة مشاهد متكررة كما يقول الرازي، كذلك الاستقراء عبارة عن مشاهدات متكررة، في هذه الحالة أين يكون التجريب من اليقين بعيداً عن الاستقراء؟ من هنا فإن

---

(١)د. إنصاف حمد، « المعرفة والتجربة»، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ٢٠٠٦، ص ٢٥٩.

تكرار المشاهدات عن تشكيلات الأشياء دون وقوع شيء يذكر، وكان المنطق العقلي يؤشر بعدم نضوج الموضوع، فهذه الاتفاقيات لا تكون دائمية ولا أكثرية، فالتجريب يفيد اليقين، وإن لم يحصل ذلك وبقيت القضية محصورة بين المشاهدات الجزئية وبدون القياس على الحكم، من هنا يكون الاستقراء بعيداً عن اليقين، وهنا ينقلنا " بوانكارية" إلى ظاهرتين سيكولوجيتين، تحدثان في شعورين مختلفين، إنهما متزامنتان، والظاهرة الفيزيائية يكون جريانها خارج الشعور، إنها لاحقة أو سابقة على الظاهرة السيكولوجية، كذلك صحيح أن حركة البندول لا تخضع لجاذبية الأرض ولكن الدقة تقول هو إننا يجب إن ندخل في الاعتبار كل تلك الجاذبيات وحتى الابعد منها، ومن الواضح أن الأسباب التي أدت إلى نتيجة معينة لا يمكن تكرارها إلا بشكل تقريبي، وهي تجربة مشاهد تتكرر، والاستقراء يعبر عن مشاهد تتكرر مثل ذلك المختلف حين كتابة رسالة، تظهر أمامك صورة بصرية، وكان لشخص آخر الصورة نفسها وهو يقرأها، رغم أن هذين الأشكالين يقعان في عالمين تغطيهما الحواجز، والمعضلة هي في عدم التردد في النظر إلى الأول كسابق للثاني، باعتبار ان الثاني سبب الأول[1]. والواقع أن المنطق الأرسطي بالتواصل عن طريق الاستقراء الناقص إلى حالة التعميم، ولكن لا على أساس ذلك التجمع العددي من الصور أو الأمثلة فحسب بل على أساس منطق عقلي قبلي يتألف من تلك الأمثلة المستقرأة في قياس كامل يبرهن

---

(١) هنري بوانكاريه، « قيمة العلم، تر: المليودي شغموم، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٢، ص ٢٩، ص ٣٠.

على تلك السببية كما هو عند " بوانكاريه" في المثال أعلاه وبالتالي أشتمال كل الحالات التي تتماثل وحالاتها، ويطلق المنطق الأرسطي على ذلك "تجريب" ويعتبر أن التجريب هو أحد المصادر العلمية، وهو الأساس العلمي للتعميم، ويطلق على التجمعات العددية للأمثلة " بالاستقراء الناقص" الذي لم يكن صالحاً من الناحية المنطقية. وهذا لا يعني أن نطلق على التجريب المفهوم العلمي حسب المنطق الأرسطي، ولا نطلق على الاستقراء الناقص بالملاحظة التي تقوم بتنظيم الأشياء حسب الرؤية الجديدة للتأويل، بل الأصح هو في حالة وجود أو تكوين قياس منطقي يستمد صغراه تلك من الاستقراء الناقص وكبرّاه من ذلك المبدأ العقلي الذي يقوم بنفي تكرار الصدفة، وفي نظر المنطق الأرسطي، أن التجربة لا تختلف عن الاستقراء الناقص والذي تتأسس عليه نوعية النشاط البشري أو تلك الملاحظة بل الخلاف في المنظومة العقلية القبلية الذي ينضم إلى الأمثلة المستقرأة، فهو يتكون من مجموع قياس كامل، والإشكالية تكمن في الدليل الاستقرائي الذي يقوم على المنطق الإفتراضي للقضايا العقلية القبلية، وقد شمل هذا الافتراض النظرية المعرفية ورأي المنطق الأرسطي في مصادرها الأساسية وهو العقل.

أي هو مصدر معرفي قبلي يستقل عن التجريب والاستقراء، وعلى هذا الأساس يكون التفسير للدليل الإستقرائي، هو تبريره للتعميمات الاستقرائية وفق منظومة عقلية قبلية، وهذه هي نقطة الخلاف مع نظرية المعرفة الرافضة لوجود معارف عقلية قبلية مستقلة عن التجريب، وأن المنطق الأرسطي الذي يرفض الحالة الدائمة والغالبة في الطبيعة لا

يمكن أن يؤمن بالمعلومة القبلية المستقلة عن الإستقراء والتجريب، فإذا كنا ندرك هذه الأشياء، فإن إدراكنا يجب أن يكون قائماً على أساس التجريب والاستقراء، وهذه العملية ليست إلا نتيجة من نتائج ذلك التعميم الاستقرائي، لأنه لا يشكل الأساس المنطقي لتلك التعميمات.

المصادفة

المصادفة ChanceHazard وهازار Hasard هو لفظ عربي أصله " الزهر" أطلق على المصادفة، لأن الربح والخسارة في لعبة النرد تابعان للحظ والاتفاق لا لمهارة اللاعب. وأرسطو هو الذي حدد معنى المصادفة فقال "إن من الموجودات ما هو بالطبع، ومنها ما هو بالصناعة أو الفن ومنها ما هو بالمصادفة" والمصادفة عند أرسطو هي اقتناص الفرص وهو شبيه باللقاء القصدي أو ما يطلق عليه " العلة العرضية" والتي تتبع بنتائج غير متوقعة، فهي تحمل الطابع الغائي، في حين أن الاتفاق يطلق على الحركات الطبيعية التي لا تقع بالاختيارات. والمصادفة عند المحدثين تطلق على معنيين: أحدهما ذاتي، والآخر موضوعي، والمعنى الذاتي "Subjectif" فهو القول: إن المصادفة هي الأمر الذي يبدو لنا مخالفاً للسوي من الطبائع، أما المعنى الموضوعي "Objectif" فهو القول: إن المصادفة هي الأمر الذي لا يمكن تفسيره بالعلل الفاعلة ولا بتلك العلل الغائية، أما الأول فيعني الأمر الذي كان قد تولد من تلاقي سلسلتين من الأسباب المستقلة، وأما الأمر الثاني، فمثاله هو الأمر الذي لا يحمل غاية واضحة، وقد بين " كورنو" أن المصادفة هي التلاقي الممكن بين حادثتين أو أكثر تلاقياً

عرضياً وهذا التلاقي العرضي غير قابل للتفسير بالعلل الواضحة أو العلل المعلومة، وأن كان لكل حادثة من هذه الحوادث علل تتعلق بها. فالمصادفة إذا ليست خروجاً على تلك القوانين الموضوعية، وإنما طبيعي أن لا يصل العقل ويكون عاجزاً عن الاحاطة بكل تلك الاشكاليات وشروطها المتركبة بالحالة المعقدة"(١).

المصادفة في المنطق الأرسطي

وهو المبدأ الذي يقول:" بإن الاتفاق لا يكون دائماً ولا أكثرياً" وقضية الاتفاق بمعنى المصادفة، والمصادفة هي النقطة المركزية التي تقع مقابلة لحالة اللزّوم، فإذا توضح المنطق اللزمي يمكن تحديد معنى تلك المصادفة لأنه المفهوم الذي يقابل ذلك اللزوم.

اللزوم المنطقي

وهو قضية الارتباط بين مسألتين أو محورين من القضايا المتعلقة بالمسألة الافتراضية، وتنفرج عن إنفكاك بينهما ليستبطن تناقضاً أو أسطراعاً جدلياً ومنطقياً يفضي على مصادرات الهندسة الاقليدية، وما يتعلق بمداخلاتها وهي نتيجة منطقية لذلك الاستبطان التفكيكي بين تلك النظريات وتلك المحاور المتناقضة.

اللزوم التجريبي

ويتكون من العلاقة السببية القائمة بين شيئين، والسببية لا تستلزم أي لزوم منطقي بالمعنى الواضح فالافتراضات القائمة بين الحالات

---

(١) د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مصدر سابق، ص ٣٨٣.

والمحاور الطردية والعكسية منها: افتراض هندسي يتعلق بالمثلث الذي ليس له ثلاثة أضلاع، والاقتران القائل بأن الحرارة لا تسبب الغليان للماء فالمحور الأول يستبطن داخل العملية الذهنية تناقضاً منطقياً بينما لا يوجد أي تناقض يتعلق بالمفهوم المنطقي في المحور الثاني، لأن الإفتراض لا يحمل خاصية التناقض الداخلية، بل من جانبه يناقض خاصية الواقع الموضوعي لمصدر الحرارة وعليه:

فاللزوم الذي يربط المثلث باضلاعه يتشكل باللزوم المنطقي.

أما بالنسبة للحرارة والغليان فهما يتشكلان بالتجريب لا بالمنطق.

وإن الحرارة والغليان يقعان ضمن سببية لا ميكانيكة لأن اعتبار السببية ميكانيكة هي نتيجة من نتائج الاختزال للسبب وتحويله إلى قوة، ولكن في الحقيقة ان الميكانيكا ليست سببية، وقد أتضح ذلك من المبدأ الميكانيكي للحركة بذاتها، وقد أعلنه كل من: غاليلو، وديكارت، ونيوتن فهو مبدأ لا سببي بشكل أساسي إضافة إلى المركب اللاسببي الثاني والمتعلق بالميكانيكا، نجده في قانون نيوتن الثالث والذي هو مبدا تساوي الحركة " الفعل ورد الفعل" كما هو الحال في المركب اللاسببي الثالث للميكانيكا الكلاسيكية ويسمى مفهوم " الضغط الداخلي" إن السببية تأخذ استمراريتها من شكل الربط بين حالة ونتائجها تصاغ بالمعادلة الرياضية للعلاقة، ومن ثم قانون على شكل معادلة تفاضلية،، ولهذا السبب كانت المعادلات التفاضلية هي من الأدوات الرياضية التي عبرت عن عرض نيوتن لهذا المبدأ، وبالمقابل هي تعني هذا أن تلك

المعادلات التفاضلية هي الأدوات الرياضية الوحيدة في العلم[1] ثم تأتي المصادفة لتعبر عن مفهوم مقابل اللزوم، فالمصادفة غير اللزوم منطقياً أو عملياً أو تجريبياً، والصدفة في ذلك:

صدفة مطلقة: وهو حدوث الشيء بدون سبب يشير إلى ذلك مثل تمدد الحديد في الطبيعة.

الصدفة النسبية: هو وجود حدث معين نتيجة لتوفر أسبابه، ويتفق هذا الإقتران بحادث آخر صدفة كما في درجة الحرارة المرتفعة للماء ودرجة الانجماد للماء ووجههما معاً في لحظة واحدة يشكل مضادفة، وهنا المصادفة نسبية لا مطلقة. والصدفة المطلقة هو وجود حادثة بدون أي لزوم منطقي أو تجريبي لهذا الاقتران أي يكون خارج الرابطة السببية التي توجد ذلك الإقتران، والصدفة المطلقة هي خلاف السببية لأن السببية ترشحها المنظومة العقلية، والمبدأ السببي يشكل في المنطق الأرسطي حجر الزواية في القضية العقلية القبلية، وهي التي ترشح المشكلة الأولى في الإشكالية الثلاث التي تواجه الدليل الاستقرائي في الاتجاه العقلي الأرسطي وهي الاشكالية الثالثة المستنبطة من الاساس السببي.

الزمن السببي بين ارسطو. وبوانكاريه

وهو الزمن الذي يحدث بواسطة السبب، وهذا ما يفسره "بوانكارية"

(١) برتراند رسل: «أصول الرياضيات، تر: د. محمد مرسي أحمد و د. أحمد فؤاد الأهواني، جـ٤، دار المعارف القاهرة، ١٩٦٤، ص١٧٥، ص ١٧٦.

" أننا نحاول التخلص من هذه الحلقة المفرغة؟ ولكن لا يمكن التخلص منها نهائياً ويستند في ذلك إلى المسألة التالية.

الفعل الارادي A ثم يطرأ عليّ بعد حين أحساس آخر ولنرمز له بـ D والذي أنظر إليه كمحصلة للفعل A ثم أستنتج أن تلك النتيجة ليست مباشرة وأنه حيث خارج الشعور حادثان كافتراض لم أشهدهما وهما B و C بحيث تكون B نتيجة A و C، و C نتيجة B و D نتيجة C .

ثم يستدرك "بوانكارية بالسؤال التالي لماذا ذلك؟ لانه إذا كانت لدي أسباب تدفعني إلى أعتبار الحوادث الأربعة "A" "B" "C" "D" هي حوادث مرتبطة برباط السببية، فلماذا أرتبها داخل النظام السببي (D C B A) وفي الوقت نفسه داخل النظام الزمني (D C B A) ولا أرتبها داخل نظام آخر مهما كان؟ ومن الملاحظ وبشكل جيد هو أني في الفعل A كان لدي الشعور بأني فاعل، بينما في الاحساس D كان لدي الشعور بأني منفعل، لذلك أنظر إلى A كسبب أولي وأنظر إلى D كنتيجة أخيرة لهذا السبب أضع A في بداية السلسلة، و d في نهايتها ولكن لماذا B قبل C وليس بعدها؟ لأننا نعرف جيداً أن B هي سبب C ما دمنا نلاحظ دائما أن B تقع قبل C وعندها نلاحظ هذين الحادثين نجد أنهما يجريان في نظام معين، كذلك الأمر بالنسبة لحوادث تقع خارج ملاحظاتنا، فلا داعي لقلب ذلك النظام فيما يخصنا[1] فالزمن السببي الذي يقع في الصدفة النسبية لا يتعارض مع المبدأ السببي، فالانجماد أو الغليان وفق نظرية المصادفة لا ينفي إنخفاضه وإرتفاعه عن طريق

(١) هنري بوانكاريه، « قيمة العلم»، مصدر سابق، ص ٣٤، ص ٣٦.

التجريب، من جهة آخرى فإن الغليان للماء وإنخفاض درجة حرارته يعود إلى تمثيل الزمن النسبي والصدفة النسبية هذا في حالة الغليان في الطبيعة، ولكن في التجريب يقوم على الرابط السببي للزمن، والاقتران بالانجماد وإنخفاض درجة الحرارة من ناحية المنطق الزمني، واقتران الغليان بارتفاع درجة الحرارة، أن هذا الاقتران بين الحادثين قد يكون ضمن إطار المصادفة ويطلق عليه المصادفة النسبية، وربما ناتجاً عن روابط سببية بين الحادثتين الخاضعتين إلى زمن نسبي " وبوانكاريه" في الزمن النسبي يؤكد الأرادي بالمصادفة الزمنية المحسوبة سواء بالفعل الإرادي أو خارج الشعور حادثان لم يشهدهما فنتائجهما متسارعة بفعل سببي ربما يكون سيكولوجي ولذلك تم ترتيبها وفق نظام سببي D C A B)) وفي الوقت عينه وفق نظام زمني متعلق بذلك النظام السببي. أ في انخفاض درجة الحرارة في الأول للماء إلى الصفر وإرتفاعه ثانية إلى مائة. أن حدوث الانخفاض إلى درجة الصفر وإرتفاعه ثانية إلى مائة. أن حدوث الانخفاض إلى درجة الصفر أقترن بالانجماد، ومتى حصل برق في السماء سمع صوت الرعد، أما في المصادفة النسبية، فإن حدوثه لا يتكرر، وهذا يشمل فلسفة المصادفة على العموم، ولكن في الاقتران الثنائي أعلاه.

ناتج رابط سببي مطّرد ومستمر، والمنطق الأرسطي ينطلق من نقطة جوهرية " إن الاتفاق لا يكون دائماً ولا أكثرياً" لأنه راجع إلى قضية عقلية قبلية، والمصادقة النسبية عنده لا تتكرر، ولكن هناك رابطة سببية تقرن تلك الظاهرتين حيث يتكرر إقترانهما خلال عملية

الاستقراء لأن منطق المصادفة النسبي لا يتكرر وعند "بوانكاريه" يؤكد المصادفة النسبية داخل زمنية نسبية ويسميها " الحلقة المفرغة" بالفعل الإرادي، والمنطق الحسي، والنتائج التي تحدث خارج الشعور وهي حوادث حسب "بوانكاريه" ترتبط برابط سببي ونظام سببي وداخل نظام زمني وهذا يعود إلى المنطق السيكولوجي في ترتيب تلك الأجوبة. والمنطق الأرسطي للاستقراء ينفي وجود الصدفة النسبية بالتكرار وهو لا يحدد تلك الدرجة من التكرار وينفي التتابع أي التكرار المستمر للصدفة النسبية مع الاستيعاب الدقيق للمنطق الطبيعي بوجود الزمان والوجود بكل تصنيفاته من حاضر، وماضي، ومستقبل كذلك ينفي المصادفة النسبية في مجال التجريب على المستوى الذاتي في زمنية محددة، هذا يعني ينفي الفعل الشخصي "لبوانكارية" وما حدده من فعل إرادي وإحساس، واستنتاج شعوري أو خارج الشعوري، أو حوادث مرتبطة برباط السببية أو بترتيب داخلي للنظام السببي أو داخل نظام زمني، ثم يقول في نهاية الأمر " ولكن لنحذر الأمر، فنحن لا نعرف مباشرة الحادثين الفيزيائيين B و C وما نعرفه مجرد أحاسيس. الاحساسين C أو B اللذين أنتجهما بالتالي B .C يتتابعان في النظام نفسه[١].

السببية والطبيعة

والمبدأ الأرسطي ينفي عملية التكرار الذي يستوعب الطبيعة، وهو أيضا لا يكون من الأسس المنطقية لتبرير الدليل الاستقرائي، إضافة

(١) المصدر السابق نفسه، ص ٣٦.

إلى الاستنتاج في الرابطة السببية من تكرار ذلك الاقتران بين تلك الظاهرتين، من هنا لا يمكن إستبعاد حالة المصادفة النسبية ثم بعد ذلك نكتشف الحالة السببية إلا إذا وضعنا كشفاً كاملاً للحالة الطبيعية عبر المراحل المتعددة تاريخياً للتأكد من الحالة الاقترانية وتكرارها ضمن كل المراحل التاريخية، وهذا لا يمكن أن يحقق تجريبياً، من هذا المنطق الجدلي يحقق أرسطو إستمرار الاقتران المتكرر بين ظاهرتين بعملية الاستقراء مع العجز الكامل في إثبات المنطق السببي بين تلك الظاهرتين، وكل هذا عند المبدأ الأرسطي هو تأكيد الصدفة النسبية وإنها لا تتكرر في مشاهدات عمليات الاستقراء بدليل عملية إنخفاض درجة الحرارة إلى درجة الصفر يؤدي إلى الانجماد وفق سبب وليس يتحدد الاقتران بالصدفة، ولكن الانجماد في الطبيعة يخضع لسببية دائمة وبزمنية سببية وهذا الأمر يتكرر على مدار السنة في الطبيعة وعبر كل المراحل التاريخية للطبيعة، وأن الذي يحدث في الطبيعة ليس صدفة بل بسببية مضمرة مكوناتها غير معروفة، فإن الاستقراء الأرسطي عاجزاً على إثبات السببية الزمنية من هذا التجريب المتكرر في الطبيعة ووفق نظام قانوني يتركبّ بالزمنية السببية.

الاستقراء الناقص وجدلية التعميم

استنتاج تلك التعميمات في حالاتها الخاصة والتي يقدمها الاستقراء الناقص كل هذا يتحدد بالاكتشاف السببي للظاهرتين وإقترانهما الاستقرائي، إضافة إلى اكتشاف المنطق السببي بين الاقتران الثنائي الذي لا يقوم على الأمثلة الاستقرائية وحدود الرابطة السببية في استنتاجها

من حالات الاستقراء، ومن المحور الجدلي الذي ينفي تكرار المصادفة النسبية وفق تلك الاستمرارية من التجريب، وعلى هذا الأساس، أن المنطق الأرسطي يعتبر أن منطق الاستدلال الأرسطي يستند إلى منطق عقلي قبلي ويؤكد على العقل بصورته المستقلة وهو خلاف الاستقراء التجريبي وهو شرط تعميمي إستقرائي وهو واحد من تلك التعميمات الاستقرائية، ويحاول المنطق الأرسطي أن يتخذ من التعميم الاستقرائي أساساً منطقيا لإستدلاله الاستقرائي بشكل عام وذلك ليضعه ضمن المنحى العقلي ويقوم بتصديقه من الناحية العقلية القبلية ليستقل به عن التجريب.

المقولات العشر عند أرسطو

وهنا يتم الرجوع إلى المعاني وحسب براجها وموضوعاتها ومعانيها وربطها بالمقولات الأرسطية العشرة، والمقولات ما هي إلا أصناف مختلفة وإختلافية أرادها أرسطو أن يرد جميع العمليات الفكرية وموضوعات أفكارنا بإدراجها ضمن جميع الجواهر، وضمن إطار المقولة الأولى وهي الجوهر وسائر الأعراض والأحوال تحت عنوان المقولات التسع الباقية:

الجــوهر

هو أما عقلي أو جسماني.

والكم ويسمى بالمتصل متى كانت أجزاءه ليست على إتصال بعضها مع البعض الآخر مثل العدد: ويسمى متصلاً في حال كانت

أجزاؤه تتصل بالحد المشترك بينهما وحينئذ يكون الكم أما دالاً على التركيب والتتالي مثل الزمان والمكان أو حالة الإمتداد بين: الطول، والعرض، والعمق، حيث إختص الطول وحده بالخطوط، كما إختص الطول والعرض بالسطوح، وأختصت الثلاثة مجتمعة بذلك المجسّم.

مكونات الكيف

وقد جعله أرسطو أربعة أنواع:

النوع الأول ويحتوي ← الملكات← هيئات النفس ← وأوضاع الجسم، وهذه الملكات إنما تكتسب عن طريق تكرار الأفعال ← مثل العلوم والفضائل ← كذلك الرذائل ← وكذلك المهارات ← والحذق في الرسم ← والتصوير ← والكتابة والرقص.

النوع الثاني: ← القوى الطبيعة كما يقال عن ← قوى النقس ← أو الجسم ← والعقل ← والإدارة ← والذاكرة ← وقوى الحواس الخمس ← والقدرة على المشي.

النوع الثالث: ← الكيفيات المحسوسة ← الكيفيات الانفعالية مثل ← الصلابة والليونة ← الثقل والحرارة والبرودة ← والاصوات ← والالوان ← والمشمومات ← والاذواق المختلفة.

النوع الرابع: ← الصورة ← أو الشكل مما يكون التحديد الخارجي للكيف ← مثل الاستدارة ← والتربيع ← والتدوير ← والتكعيب .[1] ← العلاقة "المضاف" ← او نسبة شيء إلى آخر ← كاضافة الأب إلى ابنه ←

(١) انطوان، ارنولد، بير نيكول، المنطق أو فن توجيه الفكر، تر: عبد القادر، المركز الثقافي العربي، طبعة أولى، ٢٠٠٦، ص ٤٧.

ونسبة السيد إلى عبده ← والملك إلى رعيته ← ونسبة القوة إلى موضوعها ← وعلاقة الرؤية بالشيء المرئي بوجه عام، فأن خاصية العلاقة هي الشبيه والمقايسة، إضافة إلى المقارنة مثل النظير والشبيه، والمساوي، والأكبر، والاصغر.

أن يفعل أو بذاته: مثل ان يمشي ← ويرقص، ← ويعرف ويجب أو ← خارج الذات ← كان يحارب ← ويقطع ويكسر ← ويضيء ويسخن.

ان يفعل ← وأمثلتها ← أن يكون مغلوباً، ومنفعلاً، ← وينكسر ويضاء ويسخن.

الابن ← يعني ما نجيب به عن الاسئلة التي تتعلق بالمكان أن يوجد ← في روما ← وفي باريس ← أو في بيته، ← وفي فراش ← وعلى كرسيه.

متي وما يجاب به عن الاسئلة التي تخص الزمان مثل ← متى عاش؟ ← أنه عاش في مائة عام ← ومتى فعل هذا الأمر؟

الوضع، وأمثلة: ← الجلوس، ← وحال النوم ← الأمام ← والخلف ← واليمين ← واليسار.

له، ← وأمثلة، أن يمتلك شيئاً يلبسه ← او يتزين به أو يتسلح له ← وكذلك أن يكون ← له لباس ← ومتوجاً ← ومتنعلاً ←، ومتسلحاً[1].

وقد تأسست هذه المقاولات على منطق العقل، إضافة إلى أنها مقولات غامضة الأسرار وهي بعيدة عن إستخدام الأحكام المنطقية وهي غالبا ما تكون مؤسسة على منطق إعتباطي في تركيب جملها أو

(١) المصدر السابق نفسه، ص٧٨.

نقاطها وهي تقوم على صياغات فيزيقية متشابكة، وأن دراسة هذه المقولات أمراً في غاية الركاكة والخطورة، لأن هذه المقولات تعود الناس على التلاعب بالمنطق اللفظي الذي يقتصر على الكلام الفارغ، وأن هذه الالفاظ لا تستقيم داخل منظومة عقلية ناضجة إلا أنه هناك مفاهيم يمكن الاشارة إليها باعتبارها مخرجاً منطقياً يتم التعليل به لما نحس به في الطبيعة وما نشاهده من قوانين منطقية يتعلق كل منها بالمنطق السببي والمصادفة الزمنية، وهذه المفاهيم تقع في سبعة يتكون منها الهاجس الفكري الذي يوضح إشكاليات عديدة منها: الفكر ← والسكون ← والحركة ← والوضع ← والشكل.

الفكر أو الجوهر المفكر Mens.

Materia المادة أو الجوهر الممتد.

Mensura المقدار أو أصغر جزء من المادة.

Positure وضع بعضها بالنسبة للبعض الآخر.

Figure شكلها.

Motus حركتها.

Quies سكونها أو اقل حركة منها[١]

لقد تم التركيز على المنطق العقلي في تفسير الدليل الاستقرائي عند أرسطو. ونريد الآن أن نعرف عن المنطق التجريبي طريقة التحليل لمعالجة الوعي المثار في الدليل الاستقرائي، حتى تكون التجربة والخبرة

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص ٤٩.

الحسية هي المعيار في تفسير المعارف التي شكلت الوعي البشري بافكاره الزاخرة بالفرادة والتوق إلى الجديد في الفكر البشري الحديث، ويحدو هذا الوعي البشري الأمل في معالجة ما يعرف بالمعرفة القبلية للعقل الإنساني والتي تستقل عن الحس والتجريب، وقد ناقشنا في الفصل السابق علاقة المنطق الأرسطي ودليله الاستقرائي، وان دليلنا في هذا الفصل هو الدليل التجريبي في إحتمال المصادفة المطلقة والمصادفة النسبية وان A على الدوام سيكون مرتبطاً بـ B وإن الأشكالية الثانية من هذه الأشكاليات الثلاث في القوة هي التي حددت ذلك الاهتمام على صعيد الوعي المنطقي دون الأولى والثالثة، بالاعتماد على المنطق العقلي الذي يرشح القبلية السببية، وإن الإشكالية الثانية عولجت على أساس التفاصل العقلية القبلية في تكرار المصادفة النسبية على الدوام.

أما بالنسبة إلى المنطق التجريبي فهو يرفض من جانبه منطق العقل القبلي ولا يؤمن بالعقلية السببية التي آمن بها المنطق الأرسطي ودليله الاستقرائي وكانت الاشكالية الأولى والثالثة هي جل أهتمام الدليل الاستقرائي، لم يهتم الدليل الاستقرائي بالاشكالية الثانية، وكان المنطق التجريبي هو صاحب هذه المعادلة لمعالجة الإشكالية الأولى والثالثة وأن معالجتها لا يمكن أن تكون في إطار المنظومة العقلية للسببية التي جاء بها المنطق الأرسطي لأنه لا يقر بالمعرفة العقلية القبلية.

المنطق التجريبي

ما يتعلق بالمنطق التجريبي وموقفه من مسألة إشكاليات الإستقراء المرتبط بالاشكالية الأولى والثالثة والذي تمثل بالمنطق الاستقرائي ومبدأ

السببية الذي يؤكد أن الحالات المتماثلة تؤدي إلى نتائج متماثلة، والاتجاه التجريبي يتفق مع المنطق الأرسطي في قضية تتعلق باشكالية الاستقراء وربطه بقاعدة قياسية تكون صغراها من داخل الأمثلة والكبرى من قضية السببية والإطراد، إضافة إلى ذلك فإن المذهب التجريبي يقوم بربط تلك التعميمات الاستقرائية بقضايا المنطق السببي وإختلافه مع المنطق العقلي، والمنطق التجريبي يختلف مع المنطق العقلي في مصدرية الإدراك ومصدرية السببية ومعنى تلك السببية وما يتمثله المبدأ السببي الذي يتشكل قانونه "من أن لكل حادث سبب" وعلى هذا الاساس لينفرز قانون يؤكد ان السببية تستند إلى محورين:

المحور العقلي: يؤكد الايجاب والضرورة والصيرورة بين الظاهرتين.

المحور التجريبي: يؤكد التتابع الزمني بين ظاهرتين وليس لكل التتابعات الزمنية بين الظاهرتين.

والعلاقة السببية بين الظاهرتين تتشكل على الإطراد الزمني، وهو المعنى السببي بالمفهوم التجريبي ويتمثل مركزها بالمركز السببي لزمنية تتعلق بالتجريب، أما من الطرف الآخر للظاهرتين فهو يقع في المحور المفهومي العقلي لتلك السببية، فالزمنية السببية هي محور النظام التجريبي، والتجريب لا يطلق معنى للسببية في حالة الاقتران الإطرادي للظاهرتين، وهنا يكون الوصف يحمل طابعاً خاصاً. والمنطق التجريبي على ضوء هذه التفاصيل يتفق بأن المنطق السببي يستنتج من العملية الاستقرائية دون الرفض للمصدر العقلي وحتى لو ابتعدنا عن القبلية العقلية يبقى إثبات القصدية السببية في عالم الطبيعة عن طريق العملية

الاستقرائية، والاتجاه التجريبي كان موقفه من الاشكالية الثانية من إشكاليات الاستقراء الثلاث، وهي الاشكالية التي تمخضت عن اهتمام كبير للمنطق الأرسطي، وإن النقطة الجوهرية في هذه الإشكالية هو الإيمان بقضية الإطراد في الطبيعة، هو وجود ظاهرة تعقبها ظاهرة أخرى وفق شروط معينة ودقيقة، وفي ظل نفس تلك الشروط وهذه ليست قاعدة ثابتة لأن في هذه القضية هناك إشكالية المصادفة ثم لا تتكرر وجودهما، وبهذا يتم الرجوع إلى الإطراد وهو شبيه بالمنطق الأرسطي الذي يحدد بأن الصدفة النسبية لا تتكرر رغم الخلاف بين المنطق الأرسطي باعتباره ينحو المنحى العقلي.

في حين أن قضية الإطراد تقع في المحور الإستقرائي حسب المنطق التجريبي، ويبقى الموضوع الرئيسي هو في الاشكالية الثانية، وهي الإشكالية المبرزة في إشكاليات الاستقراء الثلاث، ومن هذا المبرر فإذا كانA سبب B هنا قد يوجد إحتمال آخر في C وهو السبب في B وقد يكون الشيء الذي إقترنت به B وهو بشكل مستمر قد يكون في C وكل هذا الموضوع في تناول الاستقراء بالبحث والتقصي يظهر رسل ويؤكد المنطق العقلي الذي لا يستمد من الخبرة الحسية وهو السند في تعميم الأحكام العلمية ورسل يرى في النهاية هو الرجوع إلى أساس غير تجريبي وهو الاستقراء، وهنا تتم البرهنة بالأساس الاستقرائي ولكن وفق منطق عقلي قبلي لأن التجربة الحسية لا تكفي حسب رسل ولابد من الاستقراء على اساس منطق صحته وصدقه بحقيقته وقانونه.

الفلسفة التجريبية عند هيوم

وهنا العودة إلى هيوم ١٧١١ - ١٧٧٦ وفق صيغة تجريبية سيكولوجية في تفسير المنطق الأستقرائي ثم التحقق من صياغة الإستدلال الاستقرائي وقيمته الموضوعية وهذا قد ظهر بشكل جلي في نزعته الحسية المغالية والتي تستند إلى أن " كل إدراكاتُ العقل الإنساني ترجع إلى حسين متميزين إسمهما:

- الانطباعات Impressions
- الأفكار Ideas

والانطباعات هي التي تشكل أولوية في اصالتها، أما الأفكار " فما هي إلا نسخ عن إنطباعاتنا " هذا يعني أن الأفكار ما هي إلا إنعكاسات باهتة للاحساسات على مرآة تلك الأفكار، من هنا فإن الانطباعات هي المتقدمة على الأفكار وهي الأقوى منها والأشد تأثيراً وحيوية، أما كيف يتم ترتيب أفكارنا فهو باستخدام الذاكرة والخيال، وهيوم في نزعته الحسية هذه ينكر أن تكون لدينا أفكاراً عامة، بل يرى أن كل أفكارنا هي عبارة عن أشياء جزئية ويمكن النظر فيها وفق طريقة جامعة وذلك عن طريق ألفاظ كلية، وهذه المعرفة السيكولوجية تنقلنا في نظر هيوم إلى فهم الوجود[1] لم يكن هو الحل بل في القدرة التجريبية الوحيدة في المعرفة ومرتكزها الرياضيات، وأن جميع الموضوعات الأخرى تتعلق بالتجريب ولا يمكن البرهنة على ذلك بالمنطق الاستقرائي أو بالاستدلال الاستقرائي، إلا أن هيوم فهم الأراء والموجودات بشكل

(١) د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مصدر سابق، ص ٦١٤.

مثالي، وإن الواقع عند هيوم ليس إلا مجرى من الانطباعات " أسبابها مجهولة وغير قابلة للمعرفة "، وقد اعتبر أن مشكلة الوجود أو عدمه موضوعياً هي المشكلة الرئيسية والمستعصية على الحل، وأن علاقة التجريب هي علاقة العلة والمعلول ولا يمكن أستخلاصها بالحدس أو بالتحليل أو البرهان، وهيوم ينفي أصلاً وجود علّة، وأن أشد الأحداث تكراراً في الزمان لا تعطينا معرفة بقوة خفية بها يسبق الشيء الشيء الأخر، وعلى هذا الأساس أصبح الأداء يتكرر بقوة العادة ثم أنكر هيوم الطبيعة الموضوعية للسببية، وأن مصدر اليقين عند هيوم ليس المعرفة النظرية بل الإيمان، وقد طور هيوم فلسفة الاخلاق وقد إقتصر في مسألة الفلسفة الدينية على الأقرار بأن علل النظام في العالم لها بعض التماثل مع العقل، وقد رفض هيوم جميع العقائد اللاهوتية والفلسفية عن الله وأكد على التجربة التاريخية وقد نبه الى خطورة الدين على الحياة المدنية[١]، وقد إتخذ هيوم منهجاً سيكولوجيا في تفسير الدليل الاستقرائي بعد ان احدث عليه تطورات وتم نقله من الصياغات الفلسفية إلى الصياغات العلمية.

عصب الوعي عند هيوم

إن عصب الوعي قد ابتدأ بالعلّة والمعلول التي تجاوزتا الحواس إلى الأشياء الموضوعية التي لا نشعر بها، وهي تفاصيل وإرتباطات تتعلق بعلاقة العلة والمعلول المستندة إلى التجربة، وعن علاقة المستقبل

(١) الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء والاكاديميين السوفيت، تر: مكير كرم موسكو، ١٩٦٧، ص ٥٧٥.

بالماضي فهو يستند إلى حركة الطبيعة التجريبية وحركة التاريخ التجريبية وحركة المجتمعات السسيولوجية والسيكولوجية والعلمية المتسقة بركة التطور التجريبي وعصبه الوعي السيكولوجي الذي يعمل على تحليل واسع لعلاقة العلة بالمعلول والتي شكلت أساس الاستدلال، وأن التصنيف للانطباعات والأفكار تكون قد توصلنا إلى عملية تمييز بينهما، وهو معرفة مقدار تلك القوة التي تشكل حجر الزاوية في الذهن، فالإدراكات هي مركز القوة ويطلق عليهاً هيوم الانطباعات وهي التي تشكل الاحساسات والعواطف والانفعالات أما بالنسبة إلى الأفكار فهي صور باهتة لهذه الانطباعات والتي تتواجد في الإدراك حال ذهاب وغياب الموضوع، والانطباع عن لوحة تشكيلية نحصل على إدراك وعلى درجة كبيرة من القوة الانفعالية، ويطلق على هذه القضية إنطباع، فإذا غبنا عن اللوحة كان إدراكنا للوّحة عبارة عن صورة لذلك الإنطباع، فهي ليست ذلك التمتع الإنطباعي الأول الذي إتسم بالقوة والإنفعال والوضوح ويطلق على هذه العملية، الفكر وعند هيوم، أن الانطباعات لها الأولوية والسبق دائما على الأفكار فكل فكرة أ كانت بسيطة أو مركبة يكون سياقها هي تلك الانطباعات، ويقسم هيوم الانطباعات إلى قسمين:

- الانطباع الحسي.
- الانطباع الفكري.

وإن زوال الانطباع بعد فقدان القوة والحيوية والانفعال ثم بقاء صوره باهتة وهذه الصورة هي المنظومة الفكرية عن هذه المشاهد، وأن

أي ردود أفعال أو مسرات تجاه هذه المشاهد تعتبر إنطباعات لأنها تولد القوة، والانطباع ليس وليد المنطق الحسي إنما هو وليد الفكرة ويندرج ضمن إنطباع الأفكار بينما إنطباع الرؤية هو إنطباع حسي، وأي إنطباع يتركب في الإدراك بعد ذهاب الموضوع يكون مظهره مظهر تفكيري وهذا المظهر التفكيري يحتفظ بالقوة والحيوية، وقد تكون وسطا بين "انطباع وفكرة" وقد تكون فاقدة للقوة والحيوية ثم تصبح فكرة مجردة أما الملكة التي تستفيد بها تلك الانطباعات هي:

- الذاكرة.
- الخيال.

فالافكار التي تنتجها الذاكرة تختلف عن الأفكار التي ينتجها الخيال سواء في القوة أو الحيوية، لأنها نسخ مجردة للإنطباعات ولكن يبقى الخيال طلقا، وحرية ذلك الخيال هو ليس تكوين قدرة على إنشاء أفكار جديدة خالية من الانطباعات السابقة، فالمنظومة الفكرية توجد في إدراكنا نتيجة عملية إنطباعية، وأن هناك أعداد كبيرة من الأفكار هي من نتائج الانطباعات والأفكار الناتجة عن إنطباعات تضمر علاقة خفية تستحكم بافكار محددة تقوم برياضية الذهن بافكار مرنة يتم الانتقال من فكرة إلى أخرى نتيجة الرابطة الذهنية وهذا يطلق عليه عمليات التداعي للفكر وارتباطها بالزمكان، وأن علاقة هذا الموضوع بالعلّة والمعلول هي مركز هذه العلاقة لأنها تقع في مقدمة الحد الأول ثم تنقل إلى الحد الثاني، فالعلاقة العلية هي مرتكز الموضوع رغم فقدان الانطباع عن الموضوع الذي نراه، وهنا نستطيع أن نملك انطباعاً عن

الحد الأول أي على أحد مرتكزات الموضوع وهما العلّة والمعلول، من هنا فإن العلّية تقع في حد واحد ثم تنتقل ذهنياً إلى الحد الثاني في علته ومعلوله حتى وإن لم نعثر على إنطباع أولي سابق، وهكذا نلاحظ أن مرتكز الوعي يقع في العلاقة العلية لأنها واسطة النقل الذهني إلى الفكرة، وهيوم في تفسيره للعلة والمعلول هما ليستا تجاوز ظاهرتين في الزمكان بل يعني هذا التجاور ما يعنيه من ضرورة وصيرورة وحتمية، وما دام التجريب هو حجر الزاوية وأن العقل ليس بإمكانه أن ينشىء فكرة إنما الأفكار دائماً هي نتاج الانطباعات، وأن عمليات التكرار سوى التعدد للانطباعات، لأن كل الأمثلة تولد الانطباعات لا يمكن أن تكون المولد للفكرة، بدليل أن الضرورة والصيرورة ليستا أشياء محسوسة حتى تدخل في عملية الانطباع الحسي، كما ليس من المعقول أن يكون التعدد في تفاصيل الانطباعات والتكرار المستمر يوجد سببا للضرورة والصيرورة لأن الأفكار لا تنشأ إلا ضمن تعدد الانطباعات، وأن إقتران A وb ولمرات عديدة نحصل على صيغة إنطباعية حسية ولمرات عديدة فقط ربما واحدة من هذه المرات هو الذي يوحد فكرة الضرورة والصيرورة، وهيوم يؤمن بإن الانتقال من A إلى B يعني أن هناك حسا إنطباعياً ناتج عن التكرار وهو يحمل نفس ما تحمله تلك الإنطباعات من قوة وضرورة وصيرورة، وهذه هي مرتكزات الضرورة والصيرورة في تمثل فكرة العلّة والمعلول لأنه شيء متعلق بالعملية الذهنية. وهيوم الذي أكد مشكلة الاستقراء وسلط الضوء عليها ليس بدافع أن هذا الاستقراء تاماً والذي أصبح استقراء قياسياً وإن نتيجته لم

تقدم شيئاً جديداً لأن مقدماته لم تتضمن تمثلاً كاملاً للجزئيات، وعليه إتخذ منحى من الشروط الصورية للقياس، كذلك أرسطو في حدود الكلية والتي وضع لها قانون الانطباق على كافة أفراد النوع الذي تحدث عنه، رغم بعض الملاحظات فأنها تحتوي على إستحالات منطقية وهي شبيهة بالتي تحدّث عنها هيوم، فإن العدد اللامتناهي من تلك الأمثلة التي سلطت عليها الأضواء ولم تقع تحت الملاحظات الذاتية، من هنا لم تتسع الحكم على الأمثلة التي خارج تلك الملاحظة بأنها أمثلة تم تجريبها، أن هذا الاستقراء كما أشرنا إليه قبل قليل بأنه لا يفيدنا بالنتائج التقنية لأنه تعرض إلى إشكاليات خطيرة جراء ظهور الحالة المناقضة، وهذا ما اشره "بيكون" وطعن في مصداقيته لأنه تضمن احكاماً عامة للصفات والأنواع ثم يكون هناك تعميم ليعلق بالأنواع التي خضعت للملاحظة والتي لم تخضع وهذا ما رفضه العلم لوجود عدد لا يكفي من الأمثلة والملاحظات الجزئية والموجبة العلامة لتقرير صدق النتائج، لأن وجود حالة سالبة واحدة ترد علينا في حالة المستقبل هي كافية لرفض النتائج، وهذا ما دفع "بيكون" للاهتمام بالعلامات السالبة للأمثلة(١).

وكان بيكون صاحب فلسفة الضرورة في قيام العلم على أساس التجربة والملاحظة، وكانت الغاية من ذلك هو سيطرة الإنسان على الطبيعة. ويكون العلم خاضعاً للوعي التجريبي ووضع المناهج العلمية المؤدية إلى تحقيق الضرورة والصيرورة في تقدم المعرفة الإنسانية.

---

(١) د. إنصاف حمد، المعرفة والتجربة عند هيوم، وزارة الثقافة السورية، دمشق، طبعة اولى، ٢٠٠٦، ص ٢٥٩، ص ٢٦٠.

منهج بيكون بين الاستقراء الناقص – والإستقراء الكامل

الاستقراء الكامل والناقص الذي وضعه أرسطو كمحور لمولد اليقين، وقد أعجب بيكون بالفلاسفة الماديين من اليونان، ولكن المعرفة تقدمت في فروع أخرى في حين بقيت غير منتجة وعقيمة في ميدان الفلسفة الطبيعية كما ذكر " بيكون" من الوان التقدم في ميادين أخرى غير ميدان الفلسفة منها:

الاكتشافات الجغرافية، وخصوصاً مكتشفات " ماركو" و"بولو".

المخترعات في ميدان الصناعة، مثل إختراع فن الطباعة وإختراع البارود.

والاكتشافات في علم الفلك بفضل " كوبر نيكوس" و" غاليلو" هؤلاء هم الذين صنعوا عالماً جديداً، وهذا العالم الجديد يحتاج إلى فلسفة جديدة بعد تجاوز الفلسفة التقليدية التي لا تصلح لهذا العالم الجديد، والواجب الفلسفي الجديد هو مد الجسور الابستيمولوجية مع الواقع الحقيقي.

برنـامج بـيكون

ويتحدد بما يلي:

وضع تصنيف شامل للعلوم الموجودة.

تقرير المبادئ الأساسية لفن تفسير الطبيعة.

جمع المعطيات التجريبية من خلال المشاهدة.

إجراء التجارب وبتقنية عالية.

إستخدام الاستقراء بالمعنى الجديد الذي أعطاه له بيكون لتحصيل العلم.

تقديم شواهد لبيان نجاح هذا المنهج العلمي الجديد.

وضع إثبات بالتعميمات التي يمكن استقراؤها من دراسة الظواهر في الطبيعة.

وضع فلسفة شاملة للطبيعة[1] لكن ما تحقق سوى القليل ولم يلبي الطموح من هذه البرامج، إلا تركيب هذه المعرفة أو الماكنة كما يسميها، وكان من أولى تلك الخطوات في ذلك هو كسر صنم التخلف في عقولنا جميعاً ومنهم المفكرين:

فقد هاجم نمطية التفكير في العصر الوسيط لأنها تقوم على نمطية الجدل للجدل لا من أجل المعرفة.

ثم هاجم عقلية عصر النهضة، لأنها أحتفلت بالأسلوب والبلاغة في القول، وراحت تبحث عن الألفاظ بدل البحث المفاهيم والوقائع العلمية والاستقراء.

الاستقراء عند بيكون

إن البحث في الاستقراء هو غير الاستقراء في المفهوم الأرسطي لأن هذا يقوم على العد البسيط للاحوال التي يشاهد منها حضور طبيعة ما. وبما أن للعد لا يمكن ان يكون تاماً، فإن هذا الاستقراء يكون مستحيلاً في تحقيقه، من هنا قال أرسطو عن الاستقراء أن نتائجه نتائج متركبة

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مصدر سابق، ص ٣٩٥.

على الظن، أما الاستقراء الذي يناقشه بيكون فيقوم على الدليل التالي:

"وهو إذا انتفى السبب انتفى المسبب أي إذا استبعدت العلّة لم يحدث المعلول، والاستقراء عند بيكون في جوهره، عملية تحليل واستبعاد تهدف إلى الحصول على الطبيعة التي نتجت عنها وعن صورتها وهي متميزة عن غيرها من الطبائع"

الحضور والغياب

وعن طريق لوحات الحضور والغياب نستبعد كل الظواهر الأخرى عن هذه الطبيعة في موضوع البحث.

ويمكن حالة الغياب واحدة تؤدي للكشف عن العلة، وهذا ما فعله باسكال عن الضغط الجوي وإرتفاع الزئبق في الأنبوب وذلك في تجربته المشهور التي أجراها على جبل، إذا وجد أن الزئبق في الانبوبة حين كان على قمة جبل كان أقل ارتفاعاً بمقدار ثلاثة أصابع منه حين كان الأنبوب عند الأرض[١] فثبت من هذه التجربة، إن إنخفاض الضغط الجوي يؤدي إلى علة ارتفاع الزئبق، وبذلك اثبت تأثير الخلاء ودحض مزاعم القائلين بأن الطبيعة تفرغ من الخلاء، وكان بيكون يبغي في استقرائه هذا للوصول إلى ما كان يسمى آنذاك بإشكال الطبائع Fomes dela nature ويرى إن "الإشكال" هو الموضوع الحقيقي للمعرفة وهو في هذا لم يقصد من الأشكال ما قصده إفلاطون من "الصورة" لأن إشكاله مغروسة في العالم المادي للأشياء الواقعة، ورفض بيكون النظرية الذرية كيما يحفظ للعناصر المفردة للواقع الفيزيائي

(١) المصدر السابق نفسه، ص ٣٩٧.

السيولة الضرورية للنمو، فيرى أن تكون هذه العناصر سائلة، ومن هذا الفحص النظري والتجديد التحقيقي سواء بالتجربة العلمية أو بالتطبيق العملي[1]، ومن إجراءات الفحص تم إستنتاج قضايا استتباعية فردية قابلة للتحقيق تجريبياً أو بالتطبيق على نحو ممكن، وهي التنبؤات ثم نختار من هذه التنبؤات التي تشتق من النظرية الحالية أو حتى تلك التي تتعارض معها ويبقى على التجريب وعلى التطبيقات العملية، هي التي تحسم أمر هذه الاستتباعات، وفي حالة الاقرار الايجابي سنقول ان الاستتباعات الفردية قد ثبتت وإجتازت الفحص بنجاح، ولا يمكن للقرار الايجابي إلا تأييد المنظومة مؤقتا إذ يمكن لتلك القرارات السلبية لاحقة أن تقوضها، ومادامت قادرة على تحمل كل أنواع تلك الاستتباعات اللازمة، ومادامت لم تزح من قبل النظرية الجديدة التي أوجدها التطور العلمي والتقني ضمن سياق تلك النظريات.

إن عناصر المنطق الاستقرائي لا تدخل في تلك الأجراءات التي تم تحديدها وفق الخطوات الكبرى، ونحن في هذا لا نستخلص إطلاقاً من صحة تلك القضايا الفردية صحة النظريات ككل ولا نستطيع أن نقول: أن كل النظريات أصبحت حقيقة، لأن بعض إستتباعاتها قد تحققت بل وأكثر من ذلك، إننا لن ننظر إليها كنظرية للاحتمال.

(١) المصدر السابق نفسه، ص ٣٩٧.

الخاتمة

إن دراستنا هذه تقوم على التحليل المفصل للقوة ولطرق تحقيقها استنتاجياً، وقد عرضناها باختصار، وبينا عدة معالجات تتعلق بالتصور ضمن ما يعرف بالنظرية المعرفية أو بالبناء الاستقرائي ضمن إطار تصورات تتعلق بالمنطق العلمي والمنطق التجريبي، وقد حددنا موقفنا من الاستقراء الأرسطي دون اي إشكاليات وضمن مفهوم القوة بعد المناقشة للطريقة الاستقرائية ذات الطابع الحاسم عند ارسطو وخلاف ما إتسم به العلم التجريبي، وخوفاً من ذلك الانزلاق نحو تلك الميتافيزياء، وكان الدافع هو مناقشة المنطق الارسطي من خلال نظرية القوة. لأننا لم نجد فيه تلك الصفات الحدية الفاصلة التي تعطينا طابعاً دقيقاً لمنظومة نظرية تجريبية، فالحد الفاصل للقوة في هذه الدراسة هو المعيار الذي يستطيع من خلاله تحديد الحدود الفاصلة وطابع المنظومة النظرية للقوة والذي تميز بالتجريب، وكذلك الحدود الفاصلة بين العالم التجريبي من جهة والمنطق الرياضي من جهة آخرى، وبين المنظومة الميتافيزيقية. فالحد الفاصل للقوة هو المشكلة الاساسية التي يعود إليها الإشكال في إثبات نظرية المعرفة عبر التفسير والتحليل

والعودة إلى الاعتقاد بأن القوة هي التي تقدم معياراً ممهداً ومناسباً للحد الفاصل صاحب الإشكالية التجريبية.

المراجع

د. جميل صليبا، منشورات ذوي القربى، الجزء الثاني، طبعة اولى، ١٣٨٥.

تشارلز دارون، أصل الانواع، ترجمة: إسماعيل مظهر، مكتبة النهضة، بغداد، ١٩٧٣.

د. علي الحبيب الغريوي، مارتن هيدجر نقد العقل الميتافيزيقي، دار الفارابي، طبعة أولى، ٢٠٠٨.

هبرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة السورية، دمشق، ١٩٩٥.

يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، طبعة جديدة، ١٩٦٩.

أمانوئيل كانت، تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق، ترجمة، د. عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، طبعة أولى، كولونيا، ٢٠٠٢.

د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، منشورات

ذوي القربى، طبعة اولى، ١٤٢٧.

عمارة ناصر، اللغة والتأويل، دار الفارابي، طبعة اولى، ٢٠٠٧.

بول ريكور، الوجود والزمان والسرد، المركز الثقافي العربي، ترجمة سعيد الغانمي، طبعة أولى، ١٩٩٩.

د. ام الزين بنشيخه المسكيني، كانت راهنا، المركز الثقافي العربي، طبعة أولى، ٢٠٠٦.

إمانوئيل كانت، نقد ملكة الحكم، ترجمة: قاسم هنا، المنظمة العربية للترجمة، طبعة أولى، بيروت، ٢٠٠٥.

كارل بوبر، منطق البحث العلمي، ترجمة محمد البغدادي، مركز الدراسات الوحدة العربية، طبعة أولى، بيروت، ٢٠٠٦.

جون كوتنغام، " العقلانية، ترجمة محمد منقذ الهاشمي، مركز الانماء الحضاري، طبعة اولى، ١٩٩٧.

كولن ولسن، ما بعد اللامنتمي، دار الآداب، بيروت، طبعة اولى، ١٩٦٥.

د. أنصاف حمد، المعرفة والتجربة عند هيوم، وزارة الثقافة السورية، دمشق، طبعة أولى، ٢٠٠٦.

مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، مركز الانماء القومي، بيروت، طبعة أولى، ١٩٩٠.

ماهر عبد القادر محمد علي، فلسفة العلوم، المنطق الاستقرائي، الجزء الأول، دار النهضة العربية، ١٩٨٤.

سبينوزا ومشكلة التعبير، ترجمة د. إنطوان حمصي، مطبعة الف ياء الاديب، دمشق، طبعة اولى،

د. علي عبد المعطي محمد، أسس المنطق الرياضي وتطوره، دار الجامعة المصرية، ١٩٧٥.

د. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، طبعة خامسة، ١٩٧٣.

جاك دريدا، الصوت والظاهرة، ترجمة فتحي إنقرو، المركز الثقافي العربي، طبعة اولى، ٢٠٠٥.

د. عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي، القاهرة، طبعة أولى، ١٩٦٢.

هانز رشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد زكريا، مؤسسة الدراسات والنشر، طبعة ثانية، بيروت، ١٩٧٩.

صلاح قنصوة، فلسفة العلم، دار التنوير، بيروت، طبعة ثانية، ١٩٨٣.

هنري بوانكاريه، قيمة العلم، ترجمة الميلودي شغموم، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٢.

برتراند رسل، أصول الرياضيات، ترجمة، د. محمد مرسي أحمد، د أحمد فؤاد الاهوائي، الجزء الرابع، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤.

انطوان آرنولد، بيير نيكول، المنطق أو فن توجيه الفكر، ترجمة عبد القادر قنيني، المركز الثقافي العربي، طبعة أولى ٢٠٠٧.

الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء والاكاديميين السوفيت، ترجمة، سمير كرم، موسكو، ١٩٦٧.

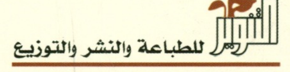
المحتويات

نظرية القوة

نطلق كلمة القوة على القوة الجسمية، والقوة الفكرية، والقوة الغريزية، وهي تعبير مجازي عن الضرورة التي لا تستطيع الإرداة مقاومتها إلا بفرز قوة مضاعفة، أيّ قوة إرادية تقابلها بالقدرة مثل القول، إستولى على ذلك الشيء بالقوة أو حصل على ذلك الشيء بالقوة، أو الخضوع بالقوة، والقوة وفق هذه المعاني تقابل منطق الحق، لكنها ليست الحق بذاته إنما هي وسيلة لإحقاق الحق، كذلك لمنع صاحب الحق من التمتع بحقه، والقوة هي مصدر الحركة والفعل، ونقول قوة التحريك أو قوة الحركة، وقوة الطبيعة وهي القوة المضمرة والظاهرة، والقوة الميكانيكية التي هي السبب في كنه المتغيرات التي تطرأ على الحركة، وتطلق على كل ما يفيد الجسم من حركة أو سكون.

في هذا الكتاب نناقش القوة الفكرية التي تساهم في التقدم الابستيمولوجي باعتبارها مادة قانونية علمية وهي التي تؤلف كشفاً لمعطيات تقدم القوة الابستيمولوجية داخل تفاصيل المادة العلمية، وهو موضوع واسع، ولكن الإطار الكوسمولوجي الذي يحدد موقع الإنسان باعتباره حالة إختلافية ليس في الشروط كشف ذلك الستار الخفي بل في الظهور العيائي.





للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - هاتف: ٠٠٩٦١١٤٧١٣٥٧ تلفاكس: ٠٠٩٦١١٤٧٥٩٠٥
www.dar-altanweer.com
info@dar-altanweer.com

توزيع دار الفارابي